DANILO PEJOVIĆ

# SUVREMENA FILOZOFIJA ZAPADA



NAKLADNI ZAVOD
MATICE HRVATSKE

N A K L A D N I   Z A V O D
M A T I C E   H R V A T S K E
FILOZOFSKA HRESTOMATIJA IX.

UREDNIK
VLADIMIR FILIPOVIĆ

Tisak: SOUR »VJESNIK«, OOUR TM, Zagreb

DANILO PEJOVIĆ

# SUVREMENA FILOZOFIJA ZAPADA

## I ODABRANI TEKSTOVI

ČETVRTO IZDANJE

NAKLADNI ZAVOD
MATICE HRVATSKE

ZAGREB
1983.

*Napomena uz četvrto izdanje Filozofske hrestomatije*

Filozofska hrestomatija Matice hrvatske, koja je počela izlaziti prije više od 2 desetljeća, ostvarivši plan, zacrtan prije četvrt stoljeća, po kojemu je tom izdanju bio dan zadatak da posluži populariziranju filozofske misli kod nas pa je dakle bilo namijenjeno širokom krugu čitalaca, već je davno nestala s knjižarskog tržišta.

No kako se njena prosvjetiteljska potreba sve jače osjeća u našoj sredini, to su suradnici toga izdanja, iako se kod mnogih problema kritički odnose prema svojim tadašnjim interpretacijama, ipak dopustili izdavaču da njihove tekstove izda — uz dva manja izuzetka! — u tada napisanom obliku.

Izlazi, dakle, cjelokupno reprint-izdanje svih 12 svezaka, da bi se udovoljilo velikoj potražnji naše čitalačke publike zainteresirane za filozofiju.

Prvo izdanje ove knjige objavljeno je godine 1957, drugo izdanje godine 1979, a treće izdanje godine 1982.

Urednik

DANILO PEJOVIĆ

# SUVREMENA FILOZOFIJA ZAPADA

# UVOD

*Naslov ove knjige na prvi je pogled jasan i nedvosmislen: ona ima za cilj da predstavi filozofiju naših dana, i to samo onu nemarksističku, budući da je raspored ove serije prikaz marksističke filozofije zadržao za X knjigu. U ovim uvodnim razmatranjima ukazat ćemo na one najznačajnije probleme s kojima su susreće svaki pokušaj pristupa filozofiji XX stoljeća, i koji je unaprijed skopčan s nekim osebujnim teškoćama što se ni uz kakav napor nikako ne mogu izbjeći.*

*Ponajprije, riječ je o takvim pojmovima što se susreću već u samom naslovu, naime »suvremenost« i »Zapad«. »Suvremenost« nipošto nije istovetna s današnjicom, jer mnogo toga što se danas zbiva i možda najglasnije bubnja o svojoj suvremenosti nipošto nije suvremeno nego je prema svojoj biti već dovršeno i prošlo, iako naprosto po inerciji još uvijek žilavo traje i dalje pruža grčeviti otpor prolaženju. Obratno, ono što je odista suvremeno, mukotrpno sebi probija put iz budućnosti u sadašnjost, i nije lišeno slabosti prvih koraka neviđene novosti nečega što se još nikada nije dogodilo. U takvu sukobu s pukom sadašnjošću zbiva se prava suvremenost ukoliko uspije da se usidri u osi vremena i da odoli ne-vremenu kojemu nužno pripada staro i novo, ponavljanje prošlosti i prihvaćanje iskonske budućnosti. Takva konstelacija obilježava sve što se zbiva danas, ona određuje povijesni trenutak nas samih koji reflektiramo o toj suvremenosti, i pruža jedini kontekst za razumijevanje suvremene filozofije kao misaonog osvještenja te oprečne situacije. Iz rečenoga je jasno da i pojam »suvremena filozofija« nužno sadrži u sebi* o b o j e. *U današnjem mišljenju susreću se elementi preživjelih tvorbi naslijeđenih iz prošloga stoljeća i ranijih epoha, duboko isprepleteni s posve novim uvidima misaonih prodora u nepoznato, koji daju naslutiti i obrise jednoga drugačijeg*

*svijeta. Razmatranje pojedinih filozofskih ostvarenja što ih donosi naš prikaz nastojat će da tu pretpostavku i konkretno na pojedinim primjerima opravda.*

*Drugi prijeporni pojam u naslovu ove knjige označen je kao »Zapad«, i o njemu valja dati kratko razjašnjenje. Pod »zapadom« se ovdje ne razumijeva geografsko ime u odnosu spram druge strane Zemlje kao »istoka«, nego se uzima bitno kao povijesni pojam za oznaku jednoga »kulturnog kruga«, uopće »evropske civilizacije« koja je povezana jedinstvenom tradicijom od grčke antike preko kršćanskog srednjeg vijeka do modernoga građanskog društva. U širi sklop tako shvaćenog Zapada ulazi i »anglo-američki kulturni krug« sa svojim specifičnostima; na tom Zapadu nikla je i ideja socijalizma, na ruševinama Hegelova sistema rodila se i Marxova misao koja danas dominira suvremenom filozofijom velikog dijela svijeta, ali je iz već spomenutih razloga isključena iz našeg prikaza. Naposljetku, taj Zapad razvio je poslije renesanse kapitalističku ekonomiju i građansko društvo, ali i znanstvenu spoznaju i strojnu tehniku koje se strelovitom brzinom šire svugdje na Zemlji, i na svoj način sjedinjuju sve strane svijeta u cjelinu. Koliko filozofija kao jedan od mogućih načina susreta sa svijetom i specifično zapadnjački proizvod na taj način posredstvom znanosti i tehnike već dominira Zemljom i nužno dolazi u sukob s autohtonim, drugim mogućnostima susreta sa svijetom npr. u Aziji — to pitanje mora ovdje ostati otvoreno.*

*Sigurnije je, međutim, da Evropa upravo kao Zapad danas susreće ostali svijet, i zbiva se nešto neočekivano: Zapad se utoliko više ograničava i zbija na zapadnu Evropu ukoliko cio svijet — uključujući i Marxov tzv. azijatski način proizvodnje — sve više prožima zapadnjačka znanstveno-tehnička civilizacija! Kako je suvremena filozofija Zapada — u gore određenom smislu — protumačila to zbivanje epohe, je li ona uspjela da svemu nađe jedan razlog, da to nepregledno mnoštvo događaja i problema svede na jedan »zajednički nazivnik«? Što se to zapravo zbiva u XX stoljeću s cijelim svijetom?*

*Nipošto samo to što se kronološki može zabilježiti kao neka empirijska dominantna zgoda ili nezgoda vremena koja sve ostalo zasjenjuje, još manje tek nešto što bi iznenada*

*prekinulo već zacrtani kontinuirani razvitak, ili tobože neki nagli pad filozofije u odnosu spram tradicije, ili slično.*

*Korijeni povijesnog zbivanja XX stoljeća sežu natrag u XIX, tačnije, ukazuju na jedan ne-kronološki nego povijesni »datum«: na Hegelovu filozofiju i njezin raspad. Ako se novovjekovno mišljenje proslijedi u svojoj konstruktivno-afirmativnoj liniji uspona, onda se razabire da prijeđeno razdoblje od trista godina (1600—1900) usprkos povremenim padovima i zastojima u svojoj cjelini obilježava jedinstveno kretanje od Descartesa do Hegela. Između te dvije tačke svi mislioci rade na zajedničkom poslu utemeljivanja, izgradnje i dovršenja jedne filozofske zgrade koja kulminira u njemačkom idealizmu, i završava se u Hegelovu sistemu, rezimirajući ne samo novovjekovni, nego cjelokupni filozofski razvitak Zapada. Apsolutni je idealizam najviši misaoni domet novovjekovne metafizike subjektivnosti, dijalektika totaliteta iscrpljuje završne filozofske mogućnosti građanskog čovjeka, a francuska revolucija spekulativno slavi svoju svjetskopovijesnu afirmaciju. Kao završetak jedne epohe mišljenja, Hegelov je sistem u isti mah značio odlučnu raskrsnicu povijesti, i budućnost koju je anticipirao još se zbiva u znaku dijalektičke o p r e k e. Na jednoj strani Marx je izvukao najradikalnije konsekvencije iz Hegela, i preuzimajući povijesnu misiju filozofije od grčkih vremena došao do zaključka da se ona može ozbiljiti samo njezinim bitnim nadmašivanjem: svjetovno ukidanje proletarijata prerasta u svjetsku revoluciju. Na drugoj strani, raspadom apsolutne metafizike započinje filozofsko kretanje koje nipošto nije samo ideološki izraz »buržoaske dekadencije«, nego se iz njega postepeno razvija bitno problematiziranje same filozofije u njezinim korijenima, postavlja se pitanje o mogućnosti njezina bitka uopće.*

*Takvo »silazno« kretanje novovjekovne filozofije traje od Hegelove smrti do danas, i njegova je osnovna značajka sve smjelije tematiziranje temeljnih pretpostavki novoga vijeka — »silazak« u njegov temelj i na taj način posredno u temelj Zapada uopće. Filozofija više ne širi svoj tematski obzor na nova područja, sva su područja zbiljnosti i refleksije o njoj već racionalno progledana, ali utoliko upitnija biva ona sama sebi i svijetu kojega je bitan sastavni dio, i oni se međusobno ne mogu odijeliti. Središnje pitanje mišljenja otada više ne glasi: što je istina svijeta čiji se smisao ogleda*

*u metafizici, nego: u čemu je njegova n e i s t i n a što dovodi do raspada metafizike. Najdublje je u taj proces proniknuo Nietzsche svojom nepobitnom dijagnozom evropske bolesti kao n i h i l i z m a: »najviše se vrijednosti obezvređuju« jer je »bog mrtav«. K r i z a, p r o p a s t i n i h i l i z a m — tri su krilatice što će ih svaki ozbiljan mislilac poslije Nietzschea morati da uzme što je moguće ozbiljnije: »Pustinja raste: teško onom tko pustinje skriva!«*

*Filozofija druge polovine XIX i početka XX stoljeća u cjelini samu sebe razumije kao mišljenje krize, i težeći da prodre u njezin iskon traži izlaz iz nje »s onu stranu nihilizma«. Kriza Zapada nije privremena pojava, ne očituje se samo u politici i privredi, ne izlazi na vidjelo jedino u kobnim katastrofama oba svjetska rata, ostavljajući dubok trag u svijesti epohe. Ta je kriza razbila sve nade u »ozdravljenje« dotrajalog svijeta, i zapravo je tek izvanjski simptom preživjelosti njegovih temelja. Bit nihilizma leži u skončavanju epohe novoga vijeka, u njegovu napuštanju povijesti, i zato će ga moći prevladati samo takvo čovještvo koje makar jednim korakom već stoji u sutrašnjici.*

*Naš prikaz ne dodiruje nastajanje nihilizma i izbijanje simptoma krize Zapada u drugoj polovici prošlog i na početku ovog stoljeća, nego se ograničava na razmatranje filozofskih ostvarenja pretežno nastalih poslije 1918, dakle između dva rata i nakon 1945. sve do današnjega dana. To se razdoblje proteže gotovo pola stoljeća, i prilično se razlikuje od onoga neposredno nakon Hegelove smrti, pa i kasnije sve do kraja prvoga svjetskog rata. Ponajviše u tome što bi se za nj s dovoljno razloga moglo utvrditi da osim elemenata koji odaju raspad staroga — obnavljanje prošlih filozofema — sadrži i nabujale elemente novoga, naime odlučniju kritiku osnovnih kategorijalnih struktura novovjekovnog filozofiranja, pa i pokušaje p r i j e l a z a na drugačije pozicije što otvaraju nove obzore. Shodno tome filozofija poslije god. 1918. osim kronološki »suvremenih« tipova mišljenja donosi i potpuno nove modele razumijevanja svijeta, nepoznate prošlosti, i njezina najznačajnija ostvarenja čak u svom sustajanju nisu naprosto neuspjesi nego izraz vapijućeg stremljenja novim obalama. Upravo takvi novi putovi mišljenja treba da privuku našu pažnju, i zadatak je ovog pokušaja da u tim nastojanjima*

*rasvijetli ono pozitivno što marksistička kritička misao nipošto ne smije ignorirati.*

*Svjetski su ratovi nemilosrdno razgolitili ona protivurječja koja razdiru Zapad već od njegovih početaka, i zaoštrili ih do eksplozije kozmičkih razmjera. Filozofija je više nego pasivno »pratila« ta zbivanja iz neke ptičje perspektive, i neprestano nastojala da bude njihov živi sudionik, da ostane na poprištu i da dopre u srž same epohe. Ako ima nešto na njoj što kao »signatura vremena« zrcali »suton« i naslućuje »obrat«, onda je to ponajprije evociranje sloma Zapada kao dotadašnjeg središta svijeta.*[1] *Najveću smjelost pokazala je ona time što se usudila da posumnja u sam temelj bitka Zapada — apsolutnu moć znanstvenog ratia na kojemu počiva industrijska civilizacija. Nije to bilo prosto »razaranje uma« iz pukog zadovoljstva ili nekih iracionalističkih pobuda kako to vjeruje Lukács*[2]*, nego stavljanje u pitanje samog ishodišta cjelokupne novovjekovne povijesti — povlačenje granica racionalizma. Dok se novokantizam, pozitivizam, a u početku i fenomenologija još nepokolebljivo zalažu za izgradnju filozofije po uzoru na apsolutno »strogu znanost« (logiku, matematiku i fiziku), dotle je već životna filozofija svako mišljenje relativirala na izraz cjeline neke povijesne epohe i kulturne tvorbe shvatila kao djelatnost konkretnog čovjeka koji se i sam povijesno mijenja. Na mjesto apsoluta stupa čovjek u središte mišljenja, staru metafiziku smjenjuje epistemologija, a zatim antropologija kao cen-*

---

[1] Potresan doživljaj prvoga svjetskoga rata bilježe već sami naslovi filozofskih spisa koji su se u to doba javili npr. u Njemačkoj: *Kritik der Zeit* (Walter Rathenau 1913), *Der Untergang der Erde am Geist* (Theodor Lessing 1916), *Die Krisis der europäischen Kultur* (Rudolf Pannwitz 1917), *Der Untergang des Abendlandes* (Oswald Spengler 1918), *Die letzten Tage der Menschheit* (Karl Kraus 1922), *Die neuentstehende Welt* (Hermann Kayserling 1926) *Der Geist als Widersacherder Seele* (Ludwig Klages 1929), *Im Schatten von Morgen* (Johann Huizinga 1939) — usp. Hermann Noack, *Die Philosophie Westeuropas im 20. Jahrhundert*, Basel-Stuttgart 1962. — Eliotova pjesan nosi naslov *The Waste Land* (1922), Proustov ciklus romana *À la recherche du temps perdu*, u drugom svjetskom ratu nastaje Sartreov *L'être et le néant*, (1943), a nakon rata Samuel Beckett objavljuje dramu *Fin de partie*, itd., itd. — lista takvih naslova koji zvuče apokaliptički mogla bi se redati u beskraj.

[2] Usp. *Zerstörung der Vernunft*, Berlin 1953.

tralna filozofska disciplina. Kada su se poslije prvoga svjetskog rata javili glasovi o »uskrsnuću metafizike« (Peter Wust 1920) onda je to moglo da znači samo: »obrat objektu« koji su izvršili sljedbenici fenomenologije, ili produbljivanje pojma subjekta u smjeru njegova konkretnijeg uklapanja u prolazni povijesni svijet. Prodor u oba smjera — usprkos svim razlikama — imao je kao neposredan rezultat napuštanje filozofije svijesti i izgradnju nove antropologije, a zatim filozofije bitka u smjeru realističke, ili egzistencijalne ontologije. Boreći se protiv idealizma na jednoj i pozitivizma na drugoj strani, suvremena filozofija Zapada zadržava razliku mišljenja i bitka, i zato više ne može da bude racionalistička. Znajući da je svaki iracionalizam samo jednostrano obrtanje racionalizma i njegova apstraktna dopuna, novo mišljenje nije ni protiv-racionalno, nego naprosto ne-više-racionalno: ono se odriče pokušaja da bitak mjeri umom ili idejom, još manje logosom znanosti, i na taj način teži da nadmaši novovjekovni subjektivizam.

Kako bi slika toga prijelomnog doba bila potpuna, ovaj prikaz mora uzeti u obzir i takve tipove mišljenja koji naprosto kronološki spadaju u suvremenu filozofiju. U zapadnoj Evropi oni zapravo nikada nisu vladali, nego su nastajući ondje neprimjetno na rubu zbivanja u nju ponovo prodrli iz angloameričkog kruga poslije drugog svjetskog rata i na taj se način — ojačani — »vratili« Zapadu. Tu skupinu »filozofije znanosti« sačinjavaju logički pozitivizam, analitička filozofija i pragmatizam (koji se nekim momentima približava i životnoj filozofiji), a njihovi su najznačajniji predstavnici Carnap, Russell i Dewey. Bez obzira na kronološki datum njihova nastajanja, broj pristalica i akademsku zastupljenost što može čak i rasti, »filozofija znanosti« ili »znanstvena filozofija« u biti nije suvremena, naivno se podaje vjernom služenju industrijskom društvu i prezadovoljna je što pridonosi općem prosperitetu — njezin je filozofski konformizam potpun. Mišljenje Carnapa, Russella i Deweya tvori prvu fazu razvitka suvremene filozofije — fazu puke sadašnjosti ili još-ne-filozofije.

Drugu fazu suvremenog mišljenja obilježava stvaranje Schelera i Hartmanna koji su započeli kao Husserlovi sljedbenici, ali kasnije kročili vlastitim putovima. Scheler je fenomenološko istraživanje obogatio otkrićem emocionalne i

uopće p o r i v n e s f e r e u čovjeku, te na tom temelju izgradio sociologiju znanja i filozofsku antropologiju. Hartmann je filozofiju shvatio kao sintezu rezultata svih znanstvenih područja, u njezino žarište postavio problem bitka koji je samo djelomično racionalan, i tako utemeljio novu ontologiju. No kao što je Scheler zastao pri antropološkom postavljanju pitanja koje se zadovoljava time što određuje specifičnost ljudskog bića među drugim bićima, tako je Hartmann sustao pri pokušaju nadmašivanja subjekt-objekt problematike i zadržao realizam.

T r e ć a f a z a suvremene filozofije nastupa kao filozofija e g z i s t e n c i j e što je u raznim varijantama zastupaju Jaspers, Sartre i Merleau-Ponty. Za razliku od filozofske antropologije, pa i fenomenološke metafizike, ove filozofije polaze od posebnog načina bitka čovjeka u svijetu kao egzistencije, i izričito je problematiziraju kao ključ za razumijevanje svakoga bića i pristup bitku uopće. Jednokratna, ograničena i prolazna, egzistencija je bačenost čovjeka u otuđeni svijet rada koji čovjeka rastvara kao ličnost, i svodeći ga na oruđe otuđuje drugom čovjeku, biću i bitku. Zasluga je ovih filozofija što su tematizirale alijenaciju, dehumanizaciju i depersonalizaciju suvremenog čovjeka kao centralni problem filozofije, i shvatile svoju zadaću kao traganje za mogućim pravim opstankom. Njihova je nedostatnost što su na pola puta stale i zadovoljile se povlačenjem osamljenog pojedinca u svoju privatnost, okrenule leđa povijesti i na taj način ohrabrile pojedinca da izdrži u besmislu otuđenog svijeta.

Č e t v r t a f a z a suvremene filozofije Zapada započinje već u trećoj ukoliko se problem o smislu ljudske egzistencije postepeno uzdiže do pitanja o biti bitka. To je učinio Heidegger, osobito u svojoj drugoj fazi, svojim pokušajem da b i t a k s h v a t i k a o p o v i j e s t, a čovjeka kao o n o t u samog bitka. Konačan čovjek slika je konačnosti bitka, iskustvo otuđenja produbljuje se do pitanja o istini povijesti, a pitanje o bitku na taj način prerasta u pitanje o sudbini Zapada i završava spoznajom da se u onto-teo-logičkom karakteru metafizike zapravo krije nihilizam: s b i t k o m j e n i š t a!

Raznovrsnost utjecaja, različitost ishodišta, dubina eksponirane problematike i usmjerenost prema mogućem rješenju bitnih problema u suvremenoj filozofiji Zapada ne smije

*nikoga zavesti da u njoj vidi samo šarolikost pristupa »aktualnim pitanjima« i njezine unutarnje diferencijacije olako apsolvira kao interesantan ideološki fenomen. Kriza je u toj filozofiji do te mjere filozofski tematizirana da se dalje više i ne može naprosto p r o m a t r a t i kao kriza. Protivurječja racionalizma i iracionalizma, objektivizma i subjektivizma, života i duha, prirode i povijesti, ideje i zbiljnosti — sva ona konvergiraju jednom jedinom pitanju o bitku. Ali upravo to najviše filozofsko pitanje nije više samo filozofsko, nije sada više tek problem mišljenja, nego se ta zadaća postavlja tako da nadilazi svaku filozofiju i ukazuje izvan nje na zbiljsku povijest te glasi: k a k o i s t i n s k i b i t i? Stoga »obrat« filozofije »mišljenju bitka« što više neće da bude filozofija nalazi svoje ispunjenje jedino u prevratu same povijesti, i najznačajnije što suvremena filozofija Zapada može pokazati, to je njezina unutarnja tendencija da samu sebe preraste u jednome novom svijetu. To je i posljednji smisao njezina »traženja apsolutnog«.*

*Nije ovdje mjesto da se makar u najkraćim potezima ocrta sličan razvitak u suvremenoj znanosti i umjetnosti. »Kriza temelja« logike, fizike, matematike, biologije itd. odavno je poznata, ali samo iz te krize rodila se i nova znanost našega vremena koju više nitko ne stavlja u pitanje, budući da je ona usprkos (ili zbog) svojih neviđenih uspjeha neprestano iznova sama sebi problem. Slično bi se moglo utvrditi i za suvremenu umjetnost koja »živi od toga« da samu sebe propitkuje o svojoj bitnoj mogućnosti, ali zato ne prestaje biti umjetnost. Kao najvažniji rezultat toga jedinstvenoga procesa ispostavlja se da je danas gotovo nemoguće strogo omeđiti granice znanosti, umjetnosti i filozofije — one prelaze jedna u drugu, ne gubeći svoju autonomnost. Za filozofiju je danas od značenja što piše npr. Heisenberg, i ne spominjući »metafizičko značenje« Sartreovih romana, Eliotovih stihova ili Braqueovih zapisa o danu i noći: fragmentarna nedovršenost svega očituje se i u aforističkom i esejističkom stilu duhovnog stvaranja epohe. U doba nihilizma sve je upućeno na puko »da« svojega opstanka, odasvud se povlači ono »što« i »čemu«, ali nikakav decizionizam ne vodi izbavljenju iz te situacije. Čovjek može izmijeniti sve osim samoga sebe; da bi do toga došlo potrebno je da se promijeni i sama epoha.*

*Imajući u vidu nezamjenljivost onoga* o s o b n o g *u filozofiranju, u ovome ćemo prikazu razmatrati glavne probleme suvremene filozofije Zapada u njihovoj vezanosti za misaono djelo pojedinih autora u sklopu kojega su i artikulirani Filozofske discipline također nisu prikazane odvojeno, jer suvremeni problemi razbijaju okvire disciplina i svojom ih težinom prerastaju. Jednako stoji i s odnosom sistematskih i historijskih problema, koji se također uzajamno prelijevaju, pa suvremena filozofija više ne trpi njihovu izolaciju. Izbjegavajući svako apriorno definiranje pravaca i faza suvremene filozofije, nastojali smo da njihova određenost sama izrasta iz bogatstva problemâ. U pogledu izbora ličnosti i »geografske orijentacije« također smo pokušali da održimo ravnotežu između glavnih kulturno-jezičnih područja, opredjeljujući se gotovo isključivo misaonim dometom ostvarenja pojedinog mislioca. Raspored građe stoga nije izvršen kronološki, nego na temelju određenog filozofskog načela što se prilično jasno može uočiti već na početku, a pobliže se raspoznaje u prikazu misaonog modela što ga nabacuje pojedini filozof.*

*Najposlije, netko bi mogao zapitati je li ova knjiga »objektivna« ili »pristrana«? Odvratimo li da jedno ne isključuje drugo moglo bi se pomisliti da tjeramo sofistiku i izbjegavamo odgovor. Ali to je samo privid koji suvremena filozofija na svakom koraku opovrgava. Ne može se raspravljati o filozofiji a da se ne filozofira, ni o mišljenju uopće a da se pri tom ne misli, a još se manje može* b i t i u p o v i j e s t i *i postati povijestan, a da se ne sudjeluje u zbivanju epohe. Pravi smisao našeg razgovora sa suvremenom filozofijom Zapada otkriva se u tome da u njezinoj vezanosti za krizu uočimo ono što i nas same još sputava, da u njezinoj pripadnosti neistini staroga vremena također prepoznamo ono istinito što i nas oslobađa za sudjelovanje u pravoj suvremenosti.*

*D. P.*

# RUDOLF CARNAP

Među intelektualnim nastojanjima koja polažu na to da budu filozofska osebujno mjesto pripada onima što nastupaju kao »znanstvena filozofija«; pri pobližem promatranju ovih nastojanja otkrivamo njihov scijentistički karakter i na kraju nam se ukazuju kao pothvati koji stoje bliže ili dalje otvorenoj anti-filozofiji. Ukoliko su takva nastojanja puka posljedica nedostatne misaone obrazovanosti treba im dobrohotno dati elementarnu filozofsku pouku, ukoliko su pak agresivnije prirode poput nekih vjerskih sekti i u zahuktalosti svojega »antimetafizičkog« pohoda ne prezaju ni pred kakvim udarom protiv svakoga mišljenja koje nije naprosto znanstveno, valja im pružiti odgovarajući otpor i bez predomišljanja razotkriti primitivizam njihova meta-fizičkog ishodišta. U misaonim strujanjima našega doba takvi pothvati imaju za cilj da definitivno »odstrane metafiziku«, što je zapravo suvišan posao, jer je ona, iz drugih razloga, i onako već mrtva. Drugim riječima, takva »pobijanja metafizike« teško da zaslužuju veću pažnju nego kao primjeri znanstvenog praznovjerja i *još-ne*-filozofije, za razliku od onih zrelih oblika suvremenog mišljenja koji, ostajući mišljenje, postaju *ne-više*-samo-filozofija. Primjere još-ne-filozofije u naše doba nalazimo među raznovrsnim školama znanstvenog empirizma, neopozitivizma i analitičkog filozofiranja, a kao najtipičniji ističe se *logički pozitivizam.*

*Rudolf Carnap* rodio se 1891. u Wuppertalu, studirao u Freiburgu i. Br. i Jeni fiziku, matematiku i filozofiju, i doktorirao 1921. s disertacijom »Prostor. Prilog nauci o znanosti« (*Der Raum. Ein Beitrag zur Wissenschaftslehre,* 1922). 1926. habilitira se u Beču, postaje najprije privatni docent, a 1930. izvanredni profesor za prirodnu filozofiju. 1931. pozvan je na njemački univerzitet u Prag, a 1936. odlazi u USA i prihvaća profesuru na sveučilištu u Chicagu, gdje ostaje do 1952. Od 1952—1954. radi u najvišoj ameri-

čkoj znanstvenoj ustanovi »Institute for Advanced Study« u Princetonu, zatim odlazi na University of California u Los Angeles i tamo preuzima filozofsku katedru svoga preminulog prijatelja Hansa Reichenbacha. Premda je zastupao socijalistčke nazore na društvo i politiku, nikada nije uzeo aktivnog učešća u političkom životu, nego se ograničio na »neutralni« znanstveni rad. U toku svoje dugogodišnje djelatnosti Carnap je napisao mnogo spisa, od kojih su najznačajniji: *Logička izgradnja svijeta* (Der logische Aufbau der Welt. Versuch einer Konstitutionstheorie der Begriffe, Berlin 1928); *Nacrt logistike* (Abriss der Logistik, Wien 1929); *Logička sintaksa jezika* (Logische Syntax der Sprache, Wien 1934); *Filozofija i logička sintaksa* (Philosophy and Logical Syntax, London 1935); *Iskušljivost i značenje* (Testability and Meaning, 1936); *Temelji logike i matematike* (Foundations of Logic and Mathematics, 1939); *Uvod u semantiku* (Introduction to Semantics, Cambridge Mass. 1942); *Formalizacija logike* (Formalization of Logic, Cambridge (Mass 1943); *Značenje i nužnost* (Meaning and Necessity. A study in Semantics and Modal Logic, Chicago 1947); *Logički temelji vjerojatnosti* (Logical Foundations of Probability, Chicago 1950). Povrh toga objavio je i brojne veće studije i članke u raznim casopisima, od kojih su najznačajniji oni u *Erkenntnisu.*

Carnap je još uvijek najznačajniji predstavnik onog obuhvatnog međunarodnog pokreta koji se naziva logički pozitivizam (ili logički empirizam). On nastaje u dvadesetim godinama u Austriji, Njemačkoj i Engleskoj, tridesetih godina doživljava svoj vrhunac, a u pedesetim se godinama postepeno raspada. Najznačajnija je epizoda toga pokreta stvaranje *Bečkog kruga,* koji je 1923. god. proizišao iz jednog seminara Moritza Schlicka (1882—1936) i 1929. nastupio s programatskom brošurom »Znanstveno shvaćanje svijeta« (Wissenschaftliche Weltauffassung — der Wiener Kreis). Osim najistaknutijih članova Schlicka i Carnapa, jezgro kruga tvorili su mahom ne filozofi nego učenjaci: matematičar Hans Hahn (1880—1934), sociolog Otto Neurath (1882—1945), historičar Victor Kraft i pravnik Felix Kauffmann; u krugu sudjeluju Friedrich Waissmann i Herbert Feigl, a povremeno fizičar Philip Frank iz Praga i filozof Alfred Ayer iz Oxforda (usp. Victor Kraft, *Der Wiener Kreis. Des Ursprung des Neopositivismus, Wien,* 1950).

Bečki je krug održavao prisne dodire s »berlinskim krugom« okupljenim oko Hansa Reichenbacha, i s lavovsko-

varšavskom logičkom grupom kojoj su pripadali Lukasiewicz, Ajdukiewicz, Tarski i drugi. Carnap i Reichenbach pokrenuli su 1930. časopis *Erkenntnis* gdje su objavljeni gotovo najznačajniji radovi logičkih pozitivista, i on je izlazio do 1938. kada u emigraciji mijenja ime u *Journal of Unified Science*. Osim serijskog izdavanja svojih knjiga, logički su pozitivisti u kratkom roku od 1929. do 1938. održali ništa manje nego sedam kongresa u raznim evropskim gradovima. Dolaskom nacizma na vlast u Njemačkoj i njegovim širenjem u Evropi ugrožen je rad Bečkoga kruga i on postepeno premješta svoje težište u Englesku i USA gdje se postepeno razlaže u raznovrsne »analitičke škole«.

Neposredni filozofski preteče logičkog pozitivizma dolaze s raznih strana, ali pored empiriokriticizma E. Macha i R. Avenariusa među njima na prvom mjestu valja istaći Ludwiga Wittgensteina i Bertranda Russella. Tome valja pribrojiti »klasični pozitivizam« A. Comtea, empirizam i skepticizam Davida Humea, i ako se ide do korijena, britanski srednjovjekovni *nominalizam*. Samo se time i može objasniti naglo širenje logičkog pozitivizma u anglosaksonskim zemljama, gdje on — uz filozofiju običnoga jezika i raznovrsne analitičke orijentacije — još uvijek vrši snažan duhovni utjecaj.[1]

Na ovome mjestu ne može biti riječi o tome da se makar u glavnim potezima prikažu sve Carnapove teorije koje tvore veoma složen sistem *logičke analize*, a on se u toku vremena mijenjao i Carnap ga je neprestano modificirao. Napuštajući stanovite elemente svoje nauke on je uvodio nove, tako te mnogi tumači i sljedbenici njegove nauke razlikuju tri faze logičke analize: prva je obilježena teorijom konstitucije pravih znanstvenih pojmova, druga se temelji na logičkoj sintaksi znanstvenoga jezika, dok se u trećoj povrh sintakse uvodi semantika, pa čak i pragmatika kao sastavni dijelovi semiotike — opće nauke o znacima. Nadalje, simbolička logika što ju je Carnap godinama izgrađivao toliko je već razgra-

[1] »Ta žablja perspektiva stvorila je sebi dobru savjest, štaviše, privid posebne znanstvenosti time što se naziva pozitivizam. Taj vlada naročito u zemljama kao Austrija i Poljska, a u novije vrijeme i Amerika, dakle na područjima koja nemaju vlastitu filozofsku tradiciju...« smatra Ernst Bloch. Usp. *Subjekt-Objekt*, Zagreb, 1959, str. 83.

nata disciplina da ona predstavlja posebnu znanost, a prikaz njezinih glavnih elemenata iziskuje zasebnu raspravu. Ovdje ćemo se ograničiti na one središnje probleme koji tvore jezgro svih Carnapovih teorija, što je u središtu diskusije svih logičkih pozitivista i najrelevantniji su za suvremenu filozofiju.

Ponajprije, logički se pozitivizam razlikuje od »klasičnoga« pozitivizma uglavnom po tome što svoje ishodište ne uzima naprosto u osjetilnom iskustvu pojedinca, nego u činjeničnosti *znanstvenih iskaza*, u prvom redu iskaza *fizike* (usp. Rudolf Carnap, *Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft, Erkenntnis* Bd. II, 1931). Ti su iskazi oblikovani riječima i tvore raznovrsne *stavove* (Sätze, propositions), koji nisu naprosto rečenice, nego da bi bili stavovi moraju nešto tvrditi prema logičkim pravilima. Prema tome, ono jedino pozitivno od čega Carnap polazi, to je činjenična datost znanstvenoga jezika u kojemu su iskazani stanoviti sadržaji znanosti o činjenicama unutarnjega i izvanjskog iskustva. Za razliku od ostalih logičkih pozitivista Carnap piše veoma jasno i njegova se djela odlikuju trezvenom razgovjetnošću, pa je prema tome razumljivo da se u njima na primjeran način mogu naći najbolje formulirane osnovne postavke logičkog pozitivizma u cjelini.

Sve Carnapove teorije počivaju na dvije temeljne postavke koje se međusobom uvjetuju i dopunjuju:

1. metafizika je besmislena i stoga ni istinita ni lažna;
2. pozitivna je znanost jedina istina svijeta.

Mi ćemo se ponajprije zaustaviti na prvoj postavci, a zatim na drugoj, te na taj način pokazati mogućnost da između obje postavke opstoji ne samo prividni sklad, nego i nesklad, pa čak i protivurječje koje nikakva logika ne može odstraniti.

Besmislenost metafizike opća je pretpostavka svih Carnapovih stavova, i on će nastojati da tu pretpostavku dokaže cijelim svojim opusom, premda svaki put na drugačiji način. Metafizika nije zato nemoguća što bi postavljala pitanja na koja se ne može odgovoriti, nego zato što postavlja pitanja kojih uopće nema, a nema ih stoga što prelaze svako zamjedbeno iskustvo jednako kao i iskustvo empirijske znanosti. Pri tom nije riječ samo o striktno metafizičkim postavkama, tj. takvim stavovima koji potječu iz tradicionalne me-

tafizike od predsokratovaca do Hegela, nego i o onim suvremenim filozofemima koji izriču bilo kakve općenite teze o svijetu, ili uopće spominju neki »bitak«, neku »bit«, »zbiljnost« itd., kao npr. Heidegger. Nadalje, u metafizičke stavove Carnap ispočetka ubraja i cjelokupnu epistemologiju kao pitanje o materijalnoj istini spoznaje, te sve apodiktički formulirane znanstvene zakone. Najposlije, u metafiziku spada i svaka aksiologija, i uopće normativna etika i estetika. Sve on to radikalno eliminira iz filozofije, i ukoliko neko pitanje ne spada u pozitivnu znanost, on ga odbacuje i proglašava besmislenim:

»U domeni *metafizike*, uključujući svu filozofiju vrijednosti i normativnu teoriju, logička analiza pruža negativan rezultat *da su navodni iskazi u toj domeni potpuno besmisleni«* (usp. Rudolf Carnap, *The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language*, u zborniku: *Logical Positivism*, ed. by A. J. Ayer, The Free Press, Glencoe, Illinois, 1959, p. 60—61).

Nema sumnje da taj postupak iziskuje neko opravdanje koje bi moglo figurirati kao dovoljan razlog za takav antimetafizički pojam filozofije. To opravdanje Carnap nalazi u *principu verifikacije* ili provjere, tj. takvim kriterijem primjene svih stavova koji se sažima u poznatoj izreci da je »smisao nekog stava u metodi njegove provjere« (usp. V. Kraft, op. cit. S. 121—130). Pri tom Carnap polazi od Wittgensteinova shvaćanja filozofije kako je ono formulirano u njegovu djelu *Tractatus Logico-philosophicus:*

»Cjelokupnost istinitih stavova je cjelokupna prirodna znanost. Filozofija nije jedna od prirodnih znanosti« (4.11, 4.111; usp. prijevod G. Petrovića, Sarajevo 1960, str. 73).

Carnapov je pojam filozofije u tom pogledu potpuno identičan s Wittgensteinovim: istinitost ili lažnost pripada isključivo prirodnoj znanosti, odnosno fizici, ona pruža jedino znanje. Sve je ostalo sanjarija, mašta i prazna igra riječi lišena svakog smisla, što doduše može spadati u domenu privatnog života, ali nipošto nema mjesta u filozofiji. *Predmet* filozofije dakle konstituiraju iskazi prirodne znanosti, odnosno takvi stavovi koji se mogu neposredno provjeriti opažanjem ili zamjećivanjem. Shodno tome postoje dvije vrste provjere: *neposredna* provjera osjetilnim opažanjem da je nešto dato »sada« i »ovdje«, i *posredna* provjera nekoga stava

koja se sastoji u postepenom svođenju na osjetilno iskustvo Odatle je vidljivo da kriterij istinitosti u ovoj prvoj Carnapovoj redakciji slijedi trag tradicionalnog empirizma, odnosno pozitivizma.

Carnap je kasnije uvidio da takva formulacija principa verifikacije stavlja u pitanje istinitost svih stavova logike i matematike. Zato je u svojoj drugoj fazi nastojao da taj princip proširi podjelom svih stavova na tri vrste: stavove znanosti (fizike) koji govore o stvarima, stavove filozofije koji govore o jeziku prirodne znanosti, i stavove koji govore o nadosjetilnim predmetima koji tvore područje tradicionalne metafizike. Ako se ovi potonji isključe, preostaju stavovi prirodne znanosti i stavovi filozofije, tj. logike znanstvenoga jezika, koji ne govore neposredno o stvarima, nego o stavovima o stvarima, a tim stavovima logike priključuju se i iskazi matematike. Shodno tome izvršena je nova podjela stavova na *empirijske* i *analitičke*, odnosno *objektne* i *sintaktičke* stavove. Dok za prve i dalje važi empirijski princip verifikacije, za druge on ne može važiti, jer oni uopće ne govore ni o kakvim iskustvenim predmetima, ne pružaju nikakve spoznaje, i prema tome njihova istinitost podliježe isključivo formalnim pravilima uzajamne snošljivosti i neprotivurječnosti u zatvorenom aksiomatskom sistemu.

Najposlije, postavilo se pitanje logičkoga statusa samog principa verifikacije, koji očigledno nije ni empirijski ni analitički, nego nešto treće: kao da preostaje samo to da ga se uvrsti među meta-fizičke stavove, što direktno protivurječi njegovoj iskonskoj namjeni, naime da jednom zauvijek isključi metafiziku iz filozofije. No Carnap je i za to pronašao svojevrsno »rješenje«: princip verifikacije prihvaća se doduše kao pretpostavka koja nije ni empirijske ni analitičke prirode, ali taj princip služi kao »korisna hipoteza« istraživanja i zato ne može biti odbačen kao metafizički, tj. besmislen.

Čini se da je na taj način krug mogućih domašaja principa verifikacije iscrpen. Teškoću njegove dosljedne primjene spoznao je još Wittgenstein kad ga je bez okolišanja u skladu sa svojim ishodištem pošteno proglasio besmislenim. Carnap je izbjegao tu radikalnost i nije išao do kraja svojih razmišljanja, nego je stao na pola puta: naime, ako ishodište jedne postavke protivurječi njezinoj primjeni, i obratno, onda je prema uobičajenim pravilima formalne logike neodrživa, tj.

*mora* se proglasiti besmislenom. Ali takva bi konsekvencija srušila smislenost svih napora logičkih pozitivista da odstrane metafiziku iz područja filozofije, a time bi njihov pothvat bio izvrgnut prigovoru da zapravo ne zna što čini i zato mora snositi neugodne posljedice nepromišljenosti svojega spektakularno najavljenog posla koji se proglasio ništa manje nego »revolucijom u filozofiji«!

U čemu je zapravo problem?

Problem je u tome što Carnap ne može do kraja domisliti svoju vlastitu pretpostavku, jer bi to njegovu filozofiju definitivno učinilo neodrživom i nemogućom. Razlog za to leži u okolnosti što on nije u stanju da spozna dijalektiku osjetilnog iskustva i same filozofije. On nije shvatio šta sam čini, tj. da je svaki empirizam, pa i njegov vlastiti, već jedna svojevrsna »metafizika«, što ne zavisi od volje ovog ili onog filozofa, nego proizlazi iz biti same stvari, iz prirode filozofskoga mišljenja. Ako je, naime, ishodište nekog filozofskog stava preusko ili preplitko, onda ni rezultati ne mogu biti epohalni.

To proizlazi već iz samog pojma filozofije kao logičke analize *znanstvenoga* jezika. Prvi Carnapov članak u prvom broju časopisa *Erkenntnis* donosi kao neki manifest pod naslovom »Stara i nova logika«:

»Logika nije naprosto neka filozofska disciplina među drugima, nego možemo odmah reći: logika je metoda filozofiranja. Logika je shvaćena u najširem smislu. Ona sadrži čistu, formalnu logiku i primijenjenu logiku ili teoriju spoznaje.« *(Die Alte und die Neue Logik, Erkenntnis* Bd. I, 1930/31. Usp. sada: *The Old and the New Logic* u zborniku *Logical Positivism,* p. 133).

Znanstveni jezik isključivo je jezik fizike i on je proglašen *univerzalnim jezikom jedinstvene znanosti* koja obuhvaća sva moguća empirijska istraživanja uključujući predmete tradicionalnih područja duhovnih i društvenih znanosti: to je temeljna teza *fizikalizma.* Kako onda stoji s takvim znanostima kao što je npr. psihologija?

»*Svaki se iskaz psihologije može formulirati u fizikalnom jeziku . . .* Svi iskazi psihologije opisuju fizikalna zbivanja, naime, fizikalno ponašanje ljudskih i drugih životinja. To je pod-teza općenite teze fizikalizma, što ima za posljedicu da je

*fizikalni jezik univerzalni jezik*, tj. jezik u koji se može prevesti svaki iskaz ... ima samo jedna vrsta objekata — fizikalna zbivanja« (usp. *Psychologie in physikalischer Sprache; Erkenntnis* Bd. III, 1931, S. 108; usp. sada: *Psychology in Physical Language, Logical Positivism*, p. 165—166).

No i taj je behavioristički radikalizam u toku vremena napušten. Slično tome, Carnap je u početku držao da se logička analiza sastoji isključivo u *sintaksi* znanstvenoga jezika. Filozofija bi imala taj zadatak da utvrdi stroga i precizna pravila formalne izgradnje logički ispravnih iskaza. Shodno razlikovanju empirijskih i analitičkih stavova ovi potonji u tom sklopu figuriraju kao stavovi o stavovima, tj. *sintaktički* stavovi. Pokazalo se naime da u sklopu jednoga jezika nije moguće izreći stavove koji bi govorili o njemu samome, nego da se logika znanosti kao sintaksa mora izgraditi poput sistema različitih razina jezika: o jednome jeziku kao predmetu može govoriti samo drugi meta-jezik, o ovome opet meta-meta-jezik itd. u beskraj (usp. Rudolf Carnap, *Introduction to Semantics and Formalization of Logic*, Cambridge/Mass, 1959, S. 3—4). To je u svoje vrijeme shvatio i Wittgenstein, kad je uvidio da se o samome jeziku prirodne znanosti više ne može prirodoznanstveno govoriti, nego da se »o tome mora šutjeti«! Carnapu kao da nikada nije palo na um da se upita nije li možda takva tvorba meta-jezika neophodna posljedica prirode svakog filozofiranja koje mora razlikovati *dvije* razine od kojih jedna ne smije biti empirijska; nije li dakle svaka meta-logika i meta-lingvistika ipak samo sablast stare meta-fizike za koju je čvrsto vjerovao da je zauvijek mrtva?!

No ako je logička *sintaksa* jedina filozofska disciplina, onda ni istinitost ne može biti drugačija nego formalna ispravnost iskaza, kao u svakoj gramatici. Uvidjevši uskoću takva shvaćanja Carnap je i u toj tački kasnije popustio, i povrh sintakse u logičku analizu uveo i *semantiku* ili teoriju značenja. Ali u skladu sa svojim empirističkim ishodištem, njegova semantika ne može biti drugo do svođenje značenja riječi na empirijski subjektivni doživljaj koji je doduše uvijek i inter-subjektivan, ali nije otišao mnogo dalje od Machova svođenja predmeta na »elemente« ili »komplekse osjeta«. To priznaje i sam Carnap te zato i naziva ishodište svoje »epistemologije« metodičkim *solipsizmom* (usp. *Der Logische Aufbau*

*der Welt)*, a svoju semantiku smatra takvom disciplinom koja bi trebalo da ima funkciju sadržajnog ovjerovitelja istinite spoznaje.

Na kraju, pored sintakse i semantike Carnap je uveo i *pragmatiku* kao treću disciplinu logičke analize koja istražuje upotrebu riječi odnosno znakova s obzirom na onoga koji neki jezik upotrebljava, i tu se donekle približio pragmatizmu (usp. *Introduction to Semantics and Formalization of Logic*, § 4. *The Parts of Semantics*).

Svako pobijanje ili opovrgavanje metafizike mora odgovoriti na pitanje odakle zapravo potječu mnogobrojne »zablude« u dugotrajnoj povijesti mišljenja. Prema Carnapovu uvjerenju sve metafizičke zablude u tradicionalnoj filozofiji potječu iz *pogrešne upotrebe riječi*, čime on obnavlja staru nominalističku ideju koju je u novovjekovnoj filozofiji prvi istaknuo otac empirizma Francis Bacon svojim naukom o *idolima* (Idola *fori* itd.). Slično tome Carnap smatra da se logička zloupotreba riječi sastoji u njihovoj *pseudoobjektnosti*, odnosno *kvazi-sintaktičnosti*. Postoje, naime, takva pitanja koja samo *prividno* govore o predmetima ili stvarima; čini se kao da spadaju u sadržajni način govora (Inhaltliche Redeweise), a zapravo spadaju u formalni (Formale Redeweise). To su pseudo-objekt-pitanja kojima ne odgovara nikakav zbiljski predmet, te zato i odgovori na njih moraju biti prividnog karaktera, tj. pseudoobjektni stavovi:

»To su stavovi koji su formulirani tako da se (ili se isključivo) odnose na objekte, dok se zapravo odnose na sintaktičke forme, i to na forme označavanja objekata na koje se prividno odnose«. Uzmemo li npr. iskaz »pet nije stvar nego broj«, onda to nije objektni nego pseudoobjektni stav, jer se čini kao da nešto iskazuje o broju pet, dok zapravo govori o tome da »pet nije stvarna riječ nego brojna riječ« (usp. *Logische Syntax der Sprache*, Wien 1934, V Teil, S. 207 i d.).

Već je Russell prigovorio Carnapovu jednostranom svođenju logičke analize na sintaksu i upozorio da se ona u tome ne može iscrpsti jer ništa ne kaže o predmetnom značenju riječi. Uzevši u obzir taj prigovor i radove Tarskog o semantičkoj teoriji istine Carnap je kasnije bio prisiljen da tu teoriju napusti kao suviše usku. Naime, njegova se vlastita semantička opsjena sastoji u tome što baš on svojom transformacijom prešutno zamjenjuje *sadržajni* smisao cije-

loga iskaza, jer očito opstoji beskrajna razlika govorimo li o broju kao simbolu matematičke strukture, vrsti riječi u gramatici ili predmetnoj oznaci neke stvari koja pripada realnom svijetu. Broj ima svoju *ontološku* težinu kao struktura zbiljnosti, pa kao *pojam* koji izražava bitna svojstva nikada ne može biti isto što i puka riječ, a kamoli znak. Kao da je zatvoren među zidove riječi Carnap ne samo sve filozofsko nego i zbiljsko bez daljnjega reducira na lingvističko.

Poznati primjer Carnapove sintaktičke kritike jezika i pobijanja metafizike kao pseudo-iskaza nalazimo u njegovu opovrgavanju Heideggerova spisa »Što je metafizika« (1929).

Ponajprije on navodi Heideggerove stavove o Ništa:

»Ne opstoji li Ništa samo zato što postoji Ne, tj. nijekanje? ... Mi tvrdimo: Ništa je izvornije od Ne i nijekanja ... Gdje da tražimo Ništa? Kako da nađemo Ništa? .. Tjeskoba otkriva Ništa ... Kako stoji s tim Ništa — Ništa samo ništi ...« (usp. Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik*, 5 Aufl. Frankfurt/Main 1949, S. 24—31).

Carnap smatra da Heidegger krši pravila logičke sintakse na trostruk način i ponajprije čini grešku upotrebljavajući riječ »Ništa« kao imenicu, dok se ona u običnom jeziku upotrebljava samo kao kopula u negativnom iskazu. Druga se Heideggerova greška sastoji u tome što on uvodi imenicu Ništa za oznaku opstanka nekog entiteta, čija ga definicija mora opovrgnuti; naposljetku Heidegger čini treću grešku kad afirmativno definira Ništa kao da ono opstoji, što je protivurječno u sebi i bilo bi apsurdno čak i onda kad ne bi bilo besmisleno kakvim se zapravo pokazuje. No, različito od ranijih antimetafizičara, Carnap za sebe smatra da on ne tvrdi da je metafizika samo »spekulacija«, »bajka« ili praznovjerje, nego drži da je ona puka besmislica. Njezini se stavovi ne mogu empirijski provjeriti i »zato nam ni bog ni đavao ne može dati metafizičku spoznaju« (usp. *The Elimination of Metaphysics* etc., *Logical Positivism* p. 69—73).

Nije ovdje mjesto da ispitujemo ima li Heideggerova teorija o Ništa neki smisao koji Carnap ne može shvatiti, jer Heidegger u navedenom tekstu često upozorava da svjesno mora kršiti pravila formalne logike ako hoće govoriti o Ništa. Znači li to da se o Ništa uopće ne može govoriti u filozofiji? Nisu li mnogi mislioci od Platona do Hegela o njemu izrekli toliko značajnih filozofskih misli? Nema sumnje da

ni uz pomoć svih teorija značenja nikada neće moći da dođe do filozofskog dijaloga između Carnapa i velikih metafizičara prošlosti.

Već smo istaknuli da se shodno ishodištu logičkog pozitivizma sve općenito mora svesti na pojedinačno. To se očitovalo u Carnapovoj prvotnoj redakciji principa verifikacije prema kojoj naposljetku sva znanstvena spoznaja izvire iz neposrednog iskustva osjetilnog zamjećivanja. Polazna tačka te teorije potječe od Russella i Wittgensteina i poznata je pod imenom *logički atomizam:* sve se kompleksne spoznaje na kraju moraju verificirati u pojedinačnom iskustvu promatrača, te odatle dolazi do »atomskih stavova«, »molekularnih stavova«, ukratko do »protokolarnih stavova« koji tvore elemente svake spoznaje, npr.: »X je u vrijeme T bio na mjestu C«; »N u čas T promatra događaj A«. Osim Carnapa tu su teoriju zastupali i ostali predstavnici Bečkog kruga, Neurath, Hahn i Schlick, premda su elementarne stavove krstili različitim imenima. No uskoro su uvidjeli da se svaki protokolarni stav ne da tačno ni protokolirati, da je promatranje često izloženo pogreškama, da promatrači mogu biti psihički poremećeni itd., pa je ta teorija također doživjela mnoge korekture i dopune. Carnap je shvatio da polazeći odatle svi znanstveni stavovi moraju imati samo hipotetički karakter, a ono što je najgore, općeniti se stavovi, kao što su npr. *zakoni* fizike, nikada ne mogu izvesti iz iskustva. Nastaje dakle dilema: ukoliko se izvode iz iskustva znanstveni su zakoni *hipotetički* budući da iskustvo nikada nije dovršeno u prostoru i vremenu; ukoliko su pak apodiktički oni se ne mogu izvesti iz iskustva. Što je onda s njima?

Oni su shvaćeni kao *logičke konstrukcije* i Popper — blizak Bečkom krugu — ih je odredio kao konvencije bez kojih znanost ne može da bude (usp. Karl Popper, *Logik der Forschung;* Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung, Wien 1935).

No nije li Kant takve stavove nekoć nazvao »sintetičkim sudovima a priori« i pripisivao im »nužnost i općenitu važnost«? Ali baš su njih svi logički pozitivisti proglasili nemogućim. Nisu li time ugrozili i samu znanost u ime koje su odbacili metafiziku?

Takve i slične »radikalne teorije« Carnap je u toku vremena pokušavao ublažiti, pa je na kraju odstupio i od svojeg

strogog odbijanja metafizike koje je temeljio na razlikovanju reprezentativne i ekspresivne funkcije jezika, dopustivši u svojim posljednjim radovima da i ontologija igra neku »pozitivnu« ulogu, otprilike poput Kantove »regulativne funkcije transcendentalnih ideja«. U tom je pogledu veoma instruktivan njegov članak *Empirizam, semantika, ontologija* gdje diskutira problem apstraktnih entiteta i mogućnost njihove semantičke upotrebe radi »prevladavanja nominalističkih skrupula«. On će i dalje vjerovati da »upotreba jednoga jezika ne uključuje prihvaćanje neke platonske ontologije i savršeno je kompatibilino s empirizmom i strogo znanstvenim mišljenjem«, ali će preporučiti da budemo oprezni »čineći tvrdnje i kritični u njihovu ispitivanju, ali tolerantni u dopuštanju lingvističkih formi« (usp. *Meaning and Necessity*, 2. ed. Chicago 1956, p. 206, 221).

Čemu je onda bila potrebna tolika buka oko »definitivnog rušenja metafizike«?

Ostavljajući po strani činjenicu da je suvremena psihologija cjeline znanstveno pobila tezu naturalizma asocijativne psihologije o elementarnom opstanku pojedinih osjeta, moderna je fizika još više pokazala da logika znanosti što je zastupaju Carnap i Bečki krug u najboljem slučaju odgovara samo konstelaciji klasične fizike gdje subjekt može promatrati objekt i oni se ontološki i epistemološki razlikuju. U kvantnoj teoriji, međutim, stvar stoji bitno drugačije. Zahtjev da svaki stav ima potpuno definirani smisao može se zadovoljiti samo ako on pripada potpuno zatvorenom sistemu pojmova i aksioma, a to bi značilo da je cjelokupno fizikalno zbivanje u svijetu do kraja predviđeno. Upravo to nije slučaj otkako je Heisenberg otkrio relaciju neodređenosti, i stoga Heisenberg smatra da je logički pozitivizam zastarjela logička doktrina koja počiva na kategorijama njutonovske mehanike i ne vodi računa o razvitku prirodne znanosti:

»Kao primjer iz kvantne teorije može netko navesti stav: ,Kojom se putanjom kreće elektron oko atomskog jezgra?' No općenito bi iz matematičke logike razvijena pozitivistička misaona shema bila preuska za opis prirode koji je ipak prisiljen da upotrebljava riječi i pojmove koji se samo neoštro mogu definirati« (usp. Werner Heisenberg, *Physik und Philosophie*, Frankfurt/Main, 1959, S. 64).

Kao što se odatle vidi suvremena znanost baš ne laska Carnapovim logičkim modelima i smatra ih *znanstveno* zastarjelima. Čini se da tu treba tražiti razlog što su Carnap i njegovi sljedbenici liberalizirali *sve* svoje stavove i pokušali da ih dovedu u sklad sa znanstvenim činjenicama. S druge pak strane nije nam poznato da se ijedan fizičar služio simboličkom logikom Carnapova tipa niti da je njezinom pomoću izvršio bilo kakvo spomena vrijedno znanstveno otkriće.

Čini se da Carnapova temeljna zabluda leži u tome što nikako ne može uvidjeti da je znanost kao takva moguća samo uz pretpostavku nekih općenitih stavova koji bitno prestupaju svako iskustvo, premda zato *eo ipso* ne moraju spadati u transcendentnu metafiziku. Ti su općeniti stavovi *ontološke prirode* i počivaju na kategorijalnim strukturama ljudskoga opstanka u svijetu stvari. Taj opstanak nije samo racionalno-znanstven, nego je šireg karaktera i emocionalno određen, a znanost odatle izvire samo kao jedan od mogućih ljudskih susreta sa stvarima. Zar je npr. tehnika samo »primjena« znanosti, da i ne spominjemo ustrojstvo međuljudskih odnosa, društveno-povijesnu egzistenciju čovjeka, njegovu ljubav, radost i bol, umjetničko stvaralaštvo, i napokon svojevrstan pogled na sve, samo filozofsko mišljenje? O svemu tome Carnap jedva da i sluti, ali su novije analitičke škole izvukle pouku iz raspada Bečkoga kruga pa zato više cijene i »običan jezik«. Scijentistički pojam filozofije kakav je Carnapov ne može uočiti drugi jezik nego onaj znanstveni klasične fizike uključujući Einsteinovu teoriju relativnosti, i polazeći od te svoje opsjene takva filozofija njome mjeri svaki drugi jezik, te ako se ovaj bez daljnjega ne uklapa u njegovu apriornu shemu, naprosto ga odbacuje kao »besmislen«![1]

Nadalje, metoda *analize* kao jedina metoda filozofiranja također je prekratka da prodre dalje od pojedinih činjenica i ne može ni postaviti pitanje o *činjeničnosti* činjenica, jer ono prelazi puki opstanak činjenice. Analitika je pogodna za matematiku i simboličku logiku, ali ne za sadržajne probleme filozofije: svaka je *sinteza* za nju nedostupna, i zato

---

[1] Usp. o tome pobliže: Danilo Pejović, *Protiv struje*, Zagreb 1965, str. 35.

ona sve može razbijati, ali veoma malo može sagraditi. U tome leži posljednji razlog neuspjeha Carnapova logičkog pozitivizma i sličnih tipova analitičke filozofije: nikakva kvantifikacija ne može mišljenju oduzeti njegov neotuđivi sadržajni kvalitet, pa ni matematizacija logike ne može iscrpsti bitne filozofske probleme.

Carnap neprestano raspravlja o jeziku isključivo kao oruđu koje se samovoljnom konvencijom može upotrebljavati kako je koga volja, samo što u tome mora biti konsekventan. Ali što ako je u jeziku artikulirano nešto nad-jezično, prije svega ono što iza riječi stoji kao sadržajno značenje pojma, a iza pojma tvrdokorne stvari i njihove bitne strukture? Carnap je nemoćan da premosti jaz između riječi kao praznih znakova i punoće zbiljnosti koja nipošto nije amorfna masa, nego u sebi artikulirani i strukturirani svijet povijesti i prirode sjedinjen u ljudskoj proizvodnoj praksi.

Još je Hegel u *Fenomenologiji* razotkrio sljepilo empirizma spram svojih vlastitih pretpostavki kad je u prvom poglavlju opisao dijalektiku osjetilne izvjesnosti, ali ne kao znanja, nego kao *mnijenja:*

»Kazujući ovaj ‚ovdje', ‚sada', ili nešto pojedinačno, kažem ja svako ‚ovo', svaki ‚ovdje', ‚sada', ‚pojedinačno'... Ako se pred znanost stavi taj zahtjev kao njezin kamen kušnje koji ona ne bi mogla podnijeti da neku takozvanu ovu stvar ili jednoga ovog čovjeka deducira, konstruira, a priori nađe, ili kako se hoće izraziti, onda je pravo da taj zahtjev kaže koju ovu stvar ili koji ovaj ja on misli; ali to reći nemoguće je« (*Fenomenologija duha,* Zagreb 1955, str. 60—61).

Ova Hegelova kritika do srži pogađa svaki empirizam prigovorom da on ne može uopće izreći što hoće te na kraju kao i Wittgenstein mora šutjeti i pasti u agnosticizam i skepticizam, ili rezignirati u mistici. Ako se povrh toga ima u vidu da Carnap nikada ne raspravlja o osjetilnim stvarima, nego samo o riječima koje same po sebi još nisu pojmovi, onda je to utoliko gore po njega.

Na taj način imanentna dijalektika pobijanja metafizike omogućuje da se »metafizika« na svakom koraku osvećuje, budući da ona nije filozofski nadmašena, nego naprosto verbalno eskamotirana. Stav: »Znanost je jedina istina svijeta« nije znanstven, nego *metafizički.* Već običan jezik sadrži u sebi meta-empirijsku, tj. transcendentalnu dimenziju,

i bez toga ne bi bila moguća ne samo filozofija, nego ne bi bio moguć ni svagdašnji razgovor. Drugim riječima, ako se »metafizika« radi jednostavnosti u ovom kontekstu svede na meta-empiriju, onda je jasno da bi bez te druge dimenzije jezika običan govor, znanost pa i logička analiza svakoga jezika bili nemogući. Prema tome odatle proizlazi da je svaka znanost već sama sobom svojevrsna meta-logika pa i »meta-fizika« jer mora počivati na nad-znanstvenim, ontološkim temeljima koji iziskuju i drugu vrstu iskustva koje nije empirijsko.

Nije li time i temeljna postavka Carnapova filozofiranja radikalno dovedena u pitanje, naime: da je svaka metafizika besmislena, jer je znanost jedina istinita spoznaja svijeta? Carnapovo se nastojanje svakako korjeni u konstelaciji da je metafizika nakon sloma njemačkog idealizma definitivno u raspadu. Jedan nusprodukt toga raspada tvori pozitivizam i neopozitivizam. Ali smrt metafizike nije isto što i smrt filozofije koja znade da se upravo u toj perspektivi nalaze novi putovi mišljenja koji vode izvan same filozofije kao misaoni i svjetovni prodor u nepoznate tajne svijeta.

Carnapov je pokušaj filozofije kao logičke analize svakako pridonio logičkom bistrenju pojmova, raščišćavanju nekih problema i otkriću novih kalkula na području znanosti simboličke logike što služi kao teorijska osnova tehnike daljinskog upravljanja, elektronskih računara i kibernetike. Na tom je području njegov rad po svoj prilici najzaslužniji. Odstranivši pak sve bitne probleme iz filozofije Carnap ih svakako nije riješio nego samo svjetovno neutralizirao i tako filozofiju na loš način pomirio sa svijetom pozitivnosti. Takvo »računanje sa svijetom« nikako ne može doprijeti do onoga iskona gdje se ujedno s nama koji to shvaćamo izvorno konstituira naš svijet kao obzor zajedničkog ljudskog bivstvovanja i govor kao prostor artikulacije mišljenja toga povijesnog svijeta. Igra svijeta ostaje nedostiživa za bilo kakvu jezičnu igru.

# BERTRAND RUSSELL

Različito od onih koji u ime zdravog razuma olako sumnjiče svaku filozofiju, i onih koji zastupajući radikalni empirizam ne umiju da naslute njegove granice, stara je vrlina engleske filozofije da na kraju svih sumnji posumnja i u samu sumnju. »Britanci se razlikuju od drugih naroda moderne Evrope s jedne strane vrsnošću svojih filozofa, i s druge svojim preziranjem filozofije. U oba pogleda oni pokazuju svoju mudrost« — duhovito primjećuje najveći predstavnik njihove mudrosti u ovom stoljeću, skeptički humanist i konzervativni socijalist Bertrand Russell. Istaknuti učenjak i tvorac moderne logičke analize nikada nije držao da filozofija može kročiti naprijed nezavisno od znanstvenog istraživanja, a još manje da postoji neka zasebna filozofska problematika koja se ne bi mogla razmrsiti oruđem logike i ne bi bila pristupačna metodama znanosti. Utoliko je više u svom znanstvenom radu spontano nailazio na takve granične probleme koji su potresali temelje matematike i fizike i nužno ga tjerali filozofiji. Sve je u Russellovu stvaranju prepuno paradoksa: prosvjetiteljsko rušenje tradicionalnih predrasuda odaje okus gorčine žaljenja za starim svijetom; težnja za istinom često ide dotle da se jedva nazire mogućnost njezina nalaženja; borba protiv metafizike izaziva nesigurnost zdravog razuma; povjerenje u logiku graniči s mistikom. U svemu tome očituje se veliko intelektualno poštenje toga najdemokratskijeg aristokrata. Kao društveni kritičar on nikada nije štedio ni samog sebe niti mu je nedostajalo moralne hrabrosti da se za svoje ideje i politički angažira, premda ga to često stavlja i u neugodan položaj, pa čak i graniči s pretjeranom naivnošću.

Lord *Bertrand Russell* rođen je 1872. u Chepstowu (Monmouthshire) u staroj aristokratskoj porodici kao unuk Johna Russella, poznatog državnika i britanskog premijera

koji je 1832. uveo Reform Bill. Ostavši rano bez roditelja dječak je prvi odgoj dobio u djedovoj kući lektirom Johna Stuarta Milla. Godine 1890. započinje studij matematike i fizike na Trinity College u Cambridgeu, gdje 1895. postaje Fellow, a 1910. Lecturer. Kratko vrijeme radi u britanskoj ambasadi u Parizu, ali ubrzo napušta diplomatsku službu, putuje u Berlin da bi upoznao njemačku socijalnu demokraciju, i vraća se akademskom pozivu. Već 1914. pozvan je prvi put kao gost-profesor na sveučilište Harvard u USA, i kasnije će u više navrata putovati u tu zemlju. Za vrijeme prvog svjetskog rata nije se htio odazvati vojnoj dužnosti i zbog širenja pacifističke propagande otpušten je sa sveučilišta, a 1918. zatvoren. Godine 1920. posjećuje Sovjetsku Rusiju, a zatim Kinu, 1927. osniva vlastitu privatnu školu gdje se nastava obavlja prema njegovim zamislima, ali taj pothvat, kao i mnoge druge, kasnije napušta. Godine 1931. dobiva nasljednu titulu Earla. Najvećim ljudima što ih je u životu osobno sreo smatra Gladstonea i Lenjina, a njegovi su prijatelji jedno vrijeme bili filozofi G. E. Moore, A. N. Whitehead i L. Wittgenstein, pjesnik T. S. Eliot, i drugi prominentni Englezi, ali se sa svima prije ili kasnije razišao. Borbu Saveznika protiv sila Osovine u drugom svjetskom ratu iskreno je pomagao svojom živom riječju, a poslije bombardiranja Hirošime 1945. započinje intenzivnu političku djelatnost i propagandu protiv nuklearnog naoružavanja i rata uopće. Usprkos poodmaklim godinama organizira »Komitet stotine« koji često demonstrira u Londonu na Trafalgar Squareu, aktivno učestvuje na mnogim mirovnim kongresima u inozemstvu, i svestrano se zalaže za ravnopravnost naroda i rasa u duhu miroljubive koegzistencije. Sve ga to ne smeta da nastavi i živu publicističku aktivnost, a 1950. dodijeljena mu je Nobelova nagrada za književnost.

Kad netko gotovo sedamdeset godina javno djeluje u svojoj zemlji i svijetu, i gotovo svake godine objavi po jednu knjigu, teško je iz takva golema opusa izdvojiti ono što je najznačajnije. Bibliografija Russellovih publikacija, počevši od velikih monografija i akademskih rasprava do eseja, crtica i novinskih članaka, toliko je opsežna da i sama može biti predmetom zasebne rasprave. Povrh tradicionalnih filozofskih disciplina kao što su logika, metafizika, epistemologija i etika, ona obuhvaća veoma značajne radove iz matematike i fizike, dodiruje fiziologiju, biologiju i psihologiju, a ne ostavlja po strani ni političku filozofiju i sociologiju, pa čak zadire i u lijepu književnost. Ovdje ćemo spomenuti samo najistaknutije radove:

*Njemačka socijalna demokracija* (German Social Democracy, 1896); *Kritičko izlaganje Leibnizove filozofije* (A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz, 1900); *Načela matematike* (The Principles of Mathematics, 1903); *Principia Mathematica* (zajedno s A. N. Whiteheadom, 3 sv.

1910—1913); *Naša spoznaja izvanjskoga svijeta* (Our Knowledge of the External World, 1914); *Načela društvene obnove* (Principles of Social Reconstruction, 1916); *Putovi k slobodi: socijalizam, anarhizam i sindikalizam* (Roads to Freedom: Socialism, Anarchism and Syndicalism, 1918); *Mistika i logika* (Mysticism and Logic, 1918); *Filozofija logičkog atomizma* (The Philosophy of Logical Atomism; *The Monist*, 1918); *Praksa i teorija boljševizma* (The Practice and Theory of Bolshevism, 1920); *Analiza duha* (The Analysis of Mind, 1921); *ABC atoma* (The ABC of Atoms, 1923); *ABC relativnosti* (The ABC of Relativity, 1925); *Nacrt filozofije* (An Outline of Philosophy, 1929); *Brak i moral* (Marriage and Morals, 1929); *Osvajanje sreće* (The Conquest of Happiness, 1930; usp. prijevod, *Minerva*, Subotica, 1963); *Znanstveni nazor* (The Scientific Outlook, 1931); *Istraživanje o značenju i istini* (An Inquiry into Meaning and Truth, 1940); *Povijest zapadne filozofije* (A History of Western Philosophy, 1946; usp. prijevod, *Kosmos*, Beograd, 1962); *Ljudsko znanje* (Human Knowledge, 1948.; usp. prijevod, *Nolit*, Beograd, 1961); *Nepopularni eseji* (Unpopular essays, 1950); *Vrag u predgrađu* (Satan in the Suburbs, 1954.; zbirka novela; usp. prijevod, Beograd, 1964); *Ljudsko društvo u etici i politici* (Human Society in Ethics and Politics, 1954); *Moj filozofski razvitak* (My Philosophical Development, 1959).

»Bertrand Russell je filozof bez filozofije« — ističe njegov biograf Allan Wood, i dodaje da je on u isti mah »filozof svih filozofija«. Polazeći od takvih premisa svakako nije lako odrediti povijesno mjesto jednog teoretičara, a još manje njegov prilog suvremenoj filozofiji. Usprkos tome nećemo pogriješiti ako kažemo da se Russellovo filozofiranje nadovezuje na tradiciju britanskoga mišljenja u svojoj opreci spram »Kontinenta«, i dotiče sva ona pitanja koja se reflektiraju u žarištu engleskoga duhovnog i političkog života u toku više od pola stoljeća. Russellovo vlastito nastojanje usredotočeno je na izgradnju mišljenja koje hoće da bude filozofija zdravog razuma, odnosno neka vrsta »Common sense metafizike«, uz pretpostavku da je nešto takvo moguće. Stojeći u najvećoj blizini pozitivizma, to mišljenje sebe također smatra »znanstvenom filozofijom«, ali zastupajući naivni realizam i empirizam, ono je ipak dovoljno oprezno da se nikada dogmatski ne identificira ni s jednom od tih solucija, i ljubomorno čuva svoje pravo na stanovitu skeptičku distanciju prema svemu.

Bilo da je riječ o teorijskim ili praktičkim problemima filozofije, svako Russellovo djelo iznova započinje postavlja-

njem najelementarnijih pitanja, i premda u mnogim njegovim spisima možemo naići i na česta ponavljanja nekih temeljnih stavova, oni su svaki put izrečeni u novom kontekstu i označuju »novu fazu« razvitka svojega autora. Kako je Russell veoma mnogo pisao, nitko nije u stanju da njegovo djelo strogo podijeli na određene faze, a još manje da postupno prikaže svu raznovrsnost žive problematike naših dana koja u njemu čas više, čas manje dolazi do riječi.

Stari Russell ističe da se njegov filozofski razvitak može podijeliti na mnogo stadija već prema središnjem problemu koji ga je u stanovito doba zanimao. Pa ipak, on smatra da u njegovu filozofiranju postoje dvije glavne faze: prva, 1899—1900, kad je prihvatio filozofiju logičkog atomizma i od Peana preuzeo tehniku matematičke logike. To je bila *revolucija* u njegovim nazorima, a sve kasnije promjene imaju karakter evolucije *(My Philosophical Development,* p. 11). Russellov filozofski interes niče iz dva izvora. Na jednoj strani bila je to sumnja u religiju i ona je završila nevjerovanjem u slobodu volje, besmrtnost duše, pa i sam opstanak božji, dakle ateizmom. Na drugoj strani postojala je žudnja za izvjesnošću, nada u makar kakvo sigurno znanje, ako nigdje drugdje a ono bar u matematici, i ta je želja potaknula traganje za sigurnim temeljima matematike. Tako ovaj teorijski nazor ima najmanje pravih filozofskih izvora, i od početka je neprijateljski raspoložen spram svake spekulacije.. Naprotiv, Russellov nazor proizlazi iz »sinteze četiriju različitih znanosti — naime fizike, fiziologije, psihologije i matematičke logike« (Ibid., p. 16).

Nema sumnje da takvo nastajanje Russellove filozofije treba pripisati i okolnostima njegova školovanja. Kad je 1890. došao na sveučilište u Cambridge, britanska je akademska filozofija sva bila u znaku novohegelovstva. U Oxfordu je naučavao Bradley, a u Cambridgeu McTaggart. Malo poslije Russella u Cambridge je došao i G. E. Moore, i oba su mladića počela zastupati novohegelovski idealizam. Ali oduševljenje je ubrzo splaslo i javile su se sumnje u »ispravnost idealizma«. Moore je igrao glavnu i odlučnu ulogu u toj pobuni protiv idealizma, a Russell ga je slijedio: »Bradley je dokazivao da je sve u što vjeruje zdrav razum naprosto privid; mi smo se vratili u suprotan ekstrem i mislili da je realno *sve* što zdrav razum, koji nije pod utjecajem filozofije ili teologije,

pretpostavlja kao realno« — pisao je Russell kasnije osvrćući se na svoju mladost (usp. P. A. Schilpp [ed.], *The Philosophy of Bertrand Russell*, 1951, p. 8)

Tako Russell pod utjecajem Mooreova neorealizma napušta idealizam i prihvaća zdravorazumsku vjeru u opstanak izvanjskoga svijeta fizičkih predmeta nezavisno od svijesti. Dva su Mooreova članka, »Priroda suda« (The Nature of Judgement, 1898) i »Odbijanje idealizma« (The Refutation of Idealism, 1903), objavljena u časopisu *Mind*, odlučno djelovala na Russella da postane realist. Tu presudnu ulogu Moorea u oblikovanju njegovih filozofskih nazora Russell je odmah javno priznao u predgovoru svojih *Načela matematike:* »U pogledu fundamentalnih pitanja filozofije moja je pozicija u svojim glavnim crtama izvedena iz Moorea«.

Takvo nas iskreno priznanje, prirodno, ne smije zavesti da povjerujemo kako Russell i Moore zastupaju potpuno jednake poglede. Dok je Moore više bio zaokupljen odbijanjem idealizma, Russella je više zanimalo odbacivanje *monizma:* »...mi smo sebi dopustili da mislimo da je trava zelena, da bi sunce i zvijezde postojali iako nitko toga ne bi bio svjestan, i da također postoji neki *pluralistički bezvremeni svijet platonskih ideja«* (Schilpp, *The Philosophy of Bertrand Russell*, p. 8, potcrtao D. P.).

Naivni zdravorazumski realizam i pluralizam u Russella su — na malo čudan način — povezani s jednim platonizmom koji se očituje kao *realizam univerzalija:* brojevi se pojavljuju kao zasebne strukture sa svojevrsnom egzistencijom nezavisno kako od empirijske zbiljnosti tako i od duha koji ih poima. Matematičkom načinu mišljenja, uostalom, oduvijek je bio blizak makar reduciran platonizam, i toj tendenciji nije izbjegao ni Russell. No ako je neorealizam ujedinio Russella i Moora u njihovoj kritici idealizma, on ih je u isti mah i razdvojio postavši ishodištem dviju, doduše bliskih, ali ipak različitih analitičkih škola: filozofije običnoga jezika (philosophy of ordinary language) i logičkog pozitivizma. Russellov kasniji razvitak neprestano stoji u bliskoj vezi s filozofskom lingvistikom, i on se uporno trudio da sve probleme filozofije rješava pomoću metode »Occamove britve«, tj. pojednostavnjujući ih do krajnje granice u skladu s osebujnim nominalističkim tumačenjem skolastičkog načela: entia non sunt multiplicanda.

Tu »novu filozofiju« — kako je naziva Russell — on je od početka gradio oslanjajući se ponajprije isključivo na kvantitativne metode matematike, a kasnije više na istraživanja prirodnih znanosti, prije svega fizike. Okolnost što se fizika i matematika još od Aristotela bitno oslanjaju na »prvu filozofiju« (metafiziku) kao najviši oblik teorijskog znanja, imala je za posljedicu da je Russell taj odnos shvatio obrnuto i cijeloga se života kolebao između dva ekstrema: čas jednostrano isticao nadvremeni značaj univerzalija, čas zastupao radikalni empirizam osjetilnog iskustva. Nije potrebno isticati koliko je to inkompatibilno. Konzekventan je, međutim, bio u tome što je oba gledišta svagda pokušavao opravdati *logičkom analizom* i u tom cilju poduzeo mnoga istraživanja.

Kao što se Russell ne jednom rugao Hegelu što optimistički vjeruje u povijest kao siguran napredak u razvitku apsolutne ideje, tako je kasnije ironično gledao i na mladenački »viktorijanski optimizam« svojeg neograničenog povjerenja u matematiku nadajući se da se ona unaprijediti ljudsko blagostanje. Štoviše, svoj opći nazor na prijelazu stoljeća smatra duboko asketskim i mističkim, o čemu svjedoče i ove emfatične riječi iz njegova eseja »Studij matematike« (1907):

»Matematika, ispravno shvaćena, posjeduje ne samo istinu nego i najvišu ljepotu — hladnu i strogu ljepotu kao što je ljepota skulpture. Ona se ne obraća slabijim stranama naše prirode, nedostaje joj sjajna nakićenost slikarstva ili glazbe, ali je uzvišeno čista i strogo savršena kao što to može pokazati samo najveća umjetnost. Istinski duh ushićenja, zanos, čuvstvo da smo više od smrtnika, popratne pojave koje čine kamen kušnje najviše uzvišenosti, nalaze se u matematici jednako kao u pjesništvu« (*Mysticism and Logic*, usp. njem. prijevod *Mystik und Logik*, Wien, 1952, S. 63).

Takvu vrstu misticizma broja prvi su zastupali Pitagora i Platon, i Russell ne krije da je njegovo uvjerenje bilo slično (*My Philosophical Development*, p. 208). No njegovo je zanimanje za primjenu matematike uskoro ustupilo svoje mjesto interesu za temelje matematike kako bi odstranio matematički skepticizam. Od tog su časa matematika i logika u Russella nerazdvojno povezane, bilo da je riječ o pitanjima prve ili druge znanosti, ili o izgradnji takve discipline koja svu matematiku nastoji da izvede iz temeljnih načela logike

— matematičke logike ili *logistike*. Ta znanost Russellu duguje mnogo, ali kao posebna znanost ne ide u ovaj prikaz.

Naprotiv, potrebno je da se ponajprije upoznamo s nekim fundamentalnim Russellovim nazorima o logici i matematici kao disciplinama na kojima se temelji njegova epistemologija, teorija znanosti, pa i svojevrsna metafizika. Te je poglede Russell postepeno razvijao počevši od svoje knjige o Leibnizu razmatrajući načela matematike i logistike (sam i zajedno s Whiteheadom), sve do problema spoznaje izvanjskoga svijeta kojim se bavi uoči prvoga svjetskog rata. U to doba on uspijeva oblikovati sva načela svoje logičke analize i u kasnijim ih radovima samo donekle modificira, ali i danas naglašava da njegov razvitak valja shvatiti kao »postepeno povlačenje od Pitagore« (*My Philosophical Development*, p. 208).

Općefilozofski aspekt logistike najviše dolazi do izražaja u tri najvažnije Russellove teorije iz toga vremena na kojima on gradi sve svoje filozofske nazore. To su teorije *izvanjskih relacija*, teorija *tipova* i teorija *deskripcije*.

Russellova kritika Bradleya nije smjerala samo na novohegelovski idealizam, nego protiv svake monističke metafizike, osobito one Spinozine, Leibnizove i Hegelove. Russell je, naime, smatrao da svi ti monistički sistemi počivaju na jednoj logičkoj pretpostavci koju on naziva »naukom unutarnjih relacija« i suprotstavlja joj svoju »nauku izvanjskih relacija«. »Aksiom unutarnjih relacija« tvrdi da svaka relacija između dva termina izražava prije svega unutarnje osobine oba termina, i u krajnjoj liniji osobinu *cjeline* što je tvore oba termina. No, taj aksiom važi samo za *simetrične* relacije (npr. između dva brata), ali ne i za *asimetrične* (npr. otac — sin) gdje referens i relatum ne mogu izmijeniti mjesta, jer se u protivnom slučaju sama relacija ukida. Ili, uzmimo drugi primjer, relaciju *ranije*. Kad kažemo: »A je ranije od B«, onda B ne može biti ranije od A. Pokušamo li relaciju izraziti pomoću pridjeva A ili B, tj. A je ranije, odnosno B je ranije, nestaje relacija »ranije«, jer A ne može biti ranije od B ako je B u isti mah ranije od A. Pomoću aksioma unutarnjih relacija ne mogu se dakle objasniti asimetrične relacije, a upravo one čine velik dio matematike, do čega je Russellu jedino i stalo. Ali aksiom unutarnjih relacija nije drugo do logička

formulacija ontološkog monizma prema kojemu se svaka relacija temelji na prirodi cjeline što Russell izjednačuje sa stavom da zapravo opstoji samo jedna stvar ili supstancija. Odatle proizlazi i tradicionalna *predikativna* logika koja drži da se svaki stav sastoji od jednog subjekta i predikata, a to znači da bi svi istiniti stavovi morali biti analitički i svaka bi raznovrsnost u svijetu bila nemoguća. Svemu tome Russell suprotstavlja svoju *relacionističku* logiku koja ne operira više pojmovima nego »terminima«. Smatrajući hegelovski dijalektički identitet u razlici apsurdnim, Russell tom logičkom teorijom utemeljuje svoj pluralizam. Premda je kasnije napustio mnoge svoje nazore iz mladosti, ostao je pristaša pluralizma: »Još uvijek zastupam nauku o vanjskim relacijama i pluralizam... Još uvijek držim da jedna izolirana istina može biti potpuno istinita. Još uvijek držim da analiza nije krivotvorenje« (Ibid., p. 63).

Logičku tehniku u matematici Russell je preuzeo od Fregea i Peana, i kasnije je u *Principia Mathematica* oblikovao vlastiti simbolički sistem. Glavni je cilj toga djela bio da se cjelokupna matematika deducira iz čisto logičkih premisa, a običan jezik kao nedovoljno precizan, zamijeni umjetnim, simboličkim. U tom, možda najznačajnijem djelu moderne logike, Russell je razvio teoriju tipova i teoriju deskripcije.

*Teorijom tipova* Russell je pokušao riješiti neke dotada nerješive antinomije matematike, a osobito teorije skupova i teškoće Cantorovih određenja glavnih i rednih brojeva. Problem se sastoji u skupu svih skupova koji ne sadrži sama sebe. Logički se tipovi razlikuju kao individue, klase i klase klasa, a svaki subjekt ili predikat pripadaju nekom određenom tipu, samo što predikat mora pripadati višem tipu koji je subjektu neposredno nadređen. Postoji dakle stratifikacija ili hijerarhija tipova, i prema tome izraz »skup svih skupova« pripada višem tipu i ne može se izjednačiti s nižim tipom »skupa«, jer u protivnom slučaju nastaju nerješiva protivurječja. Rješavajući taj paradoks Russell je došao do zaključka da ima više klasa stvari nego samih stvari, odnosno više skupova nego brojeva, jer »klase« ili »skupovi« nisu »stvari« ni »brojevi«, nego naprosto načini govora ili *konvencije*.

Središnja misao obiju teorija svakako je *nominalističkog* karaktera: ima takvih »termina« u govoru kojima ne odgovara više ništa realno u zbiljnosti, i na taj se način znatan dio tradicionalnih filozofskih pitanja razrješava pravilima o ispravnoj upotrebi riječi!

*Teorija deskripcija* zaokružuje te Russellove nazore u znaku krilatice: »Ne dopustite gramatici da stvara propise ontologiji«. Slijedeći Fregeovo razlikovanje »smisla« (Sinn) i »značenja« (Bedeutung) Russell je u jednom članku »O označavanju« *(On Denoting. Mind* 1905) prvi put iznio tezu o potrebi razlikovanja između stavova koji se odnose na sveukupnost stavova, i stavova koji su članovi te sveukupnosti. On se suprotstavio Meinongovu shvaćanju da svakom stavu odgovara ako već ne objekt, onda »objektiv« kao nešto intendirano, što se zasniva na pretpostavci da svaki jezični iskaz smjera na nešto predmetno. Uzmemo li npr. iskaz o »zlatnom brdu« ili »okruglom kvadratu«, tj. kaže li se da oni »jesu« ili »nisu« te odatle zaključimo da »nešto što nije ne opstoji«, izlazi da bi svakom stavu morao odgovarati neki faktički opstanak ili neopstanak, inače se o njemu ne bi moglo govoriti.

Dok je Whitehead u *Principia Mathematica* prije svega rješavao matematičke probleme, Russell kaže da su filozofski bili prepušteni njemu, i u tom opsežnom spisu detaljno razvija složenu teoriju deskripcija. Temeljni je smisao te nauke u tome da se *logička i gramatička struktura* stava ne smije zamijeniti. Jedno se znanje stječe »poznanstvom« (Acquaintance), drugo »opisivanjem« (Description), i te dvije vrste znanja nipošto nisu identične. Konačan je ishod te teorije da sva varka proizlazi iz kopule »jest« koja zavodi na pomisao da svakoj logičkoj egzistenciji odgovara neka realna. Predikativna je logika u cjelini žrtva te zablude, i Russell će odatle izvesti dalekosežan zaključak da se *egzistencija* može tvrditi samo u pogledu deskripcije, i time je isključeno njezino realno značenje.

Russell toj teoriji pripisuje epohalan karakter, drži da ona rješava mnogo »nerješivih« tradicionalnih problema time što ih proglašava prividnim i definitivno ih odstranjuje iz filozofije. Smatrajući teoriju deskripcija svojim najznačajnijim prilogom logici, Russell po svoj prilici nije pretjerao: implicitno, naime, ona provodi razlikovanje stavova i stavo-

va o stavovima, pokušava spriječiti pseudoupotrebu jezika uvođenjem hijerarhije jezika. Upravo tim idejama meta-jezika, meta-logike i meta-lingvistike Russell zapravo nadomješta meta-fiziku koju je izagnao iz filozofije isključenjem problema egzistencije, tj. bitka iz svakog ozbiljnog raspravljanja. Time on postaje začetnik logičke sintakse i semantike te utječe na Wittgensteina, Carnapa i Tarskog. Sigurno je, međutim, da je u toku vremena jačao i obratan utjecaj logičkog pozitivizma na njega, štoviše, u njegovoj »srednjoj fazi« on je bio najbliži pozitivizmu. Osobito je Wittgensteinova filozofija »Tractatusa« na njega ostavila dubok dojam, dok su se kasnije njihovi putovi sve više razilazili.

Nema sumnje da su Russellove zasluge za razvitak logistike najznačajnije, ali je manje izvjesno da je taj rad išta pridonio sadržajnom rješavanju filozofskih problema koji se nipošto ne mogu svesti na logiku.

Bez obzira na svoje veće ili manje približavanje pozitivizmu, behaviorizmu i pragmatizmu, Russell je uvijek zadržao temeljno uvjerenje da je *logika bit filozofije*, i shodno tome služio se logičko-analitičkom metodom pri razmatranju svih epistemoloških, etičkih i metafizičkih problema.

»Svaki filozofski problem, ako se podvrgne nužnoj analizi i čišćenju, pokazuje ili da zbilja nije uopće filozofski, ili da je, u smislu u kojem ja upotrebljavam tu riječ, logički problem« (*Our Knowledge of the External World* [1914], reprinted 1952, p. 42).

Problem »opstanka izvanjskoga svijeta« i odnosa svijesti spram iskustva tvori ishodište Russellove *epistemologije* koju on fundira logičko-analitički, a matematičku logiku određuje naprosto kao filozofsku logiku. Njene su odlike u tome što ona omogućuje da se filozofija bavi više apstraktnim konceptima nego verbalnim rezoniranjem, što pruža plodne hipoteze i naposljetku — što je najvažnije — »omogućuje nam da brzo uvidimo što je najmanja zaliha građe pomoću koje se može konstruirati neka logička ili znanstvena tvorba« (Ibid., p. 51).

Tako se epistemologija izgrađuje logistički i Russell vjeruje da će filozofija samo na taj način uspjeti da postane objektivna znanost. Ta scijentistička teorija spoznaje ekstremno je senzualistička, a empirizam u njoj prelazi u solipsizam.

»Filozofija koju zastupam mogla bi se zvati *logički atomizam ili apsolutni pluralizam*, jer ona doduše tvrdi da ima mnogo stvari, ali poriče da ima neka, od tih stvari sastavljena, cjelina« *(Mysticism and Logic*, njem. prijevod S. 111). Svijet se sastoji od mnogih stvari s bezbrojnim kvalitetima i relacijama, ukratko od senzibilija (sensibilia). Fakti ili *činjenice* nisu samo stvari, nego podjednako osobine i relacije. Svaka tvrdnja izražava neku takvu činjenicu, i iskazuje se u stavovima koji mogu biti istiniti ili lažni. Stavovi (propositions) o jednoj činjenici zovu se *atomski stavovi* (atomic propositions), budući da ima drugih stavova u koje atomski ulaze kao što su atomi sadržani u molekuli. U jeziku dakle postoje analogne strukture s činjenicama, a činjenice se konstituiraju putem osjetilnih podataka (sense-data). Empirijska evidencija kao kriterij istine, međutim, važi samo za atomske stavove, manje za molekularne (molecular propositions), a najmanje za opće (general propositions). Kako onda postići sigurnost spoznaje?

Problem se komplicira utoliko što se time obuhvaćaju samo obične činjenice svagdašnjeg iskustva. Fizičke stvari nisu dakle ono što svatko vidi, nego »serije aspekata koje slušaju zakone fizike« (Ibid., p. 115—116).

Takva fenomenalistička i subjektivistička definicija stvari (materije) dovela je Russella do mnogih teškoća i stavila u pitanje izvjesnost fizikalne spoznaje. Odnos opažanja i fizike postao je za Russella okvir istraživanja mogućnosti spoznaje izvanjskoga svijeta. Ako su stvari rastvorene u tačke, trenutke i čestice ili prostorno-vremenske intervale, onda nastaje pitanje tko te elemente sjedinjuje u »stvari«? Držeći se jednostrano indukcije Russell nije mogao zaključiti drugo, nego da je termin »spoznaja« (knowledge) neprecizan, i predložio da ga se zamijeni preciznijim (!): »vjerojatno mnijenje« (probable opinion). Drugo i nije bilo moguće kad je spoznajni problem rješavao ekstremno empiristički smatrajući da se fizikalni objekti konstruiraju kao strukture sastavljene od atomskih elemenata iskustva. Nesigurnost takva induktivističkog apsolutizma on je pokušao odstraniti uvođenjem dva i više »promatrača« (observer) koji promatraju isti objekt s različitih strana. Raznovrsni izgledi objekta u raznim perspektivama, otkrivajući se osjetilima, konstituiraju se u »snopove događaja« (bundles of events) koji su izazvani nečim

što se u fizici običava odrediti »uzrokom« (cause). Naposljetku, Russell zove u pomoć i psihologiju. Pozivajući se na Machovu *Analizu osjeta* on također završava u solipsizmu koji nikako ne može preskočiti svoju vlastitu sjenu i postići izvjesnost u izvanjskom svijetu.

Pod utjecajem behaviorizma i pragmatizma Russell je kasnije napustio logički atomizam i opredijelio se za *neutralni monizam*. Analizirajući termin »svijest« Russell zaključuje: »Postalo je moguće da se duh i komad materije smatraju logičkim konstrukcijama napravljenim od materijala koji se bitno ne razlikuje i kadšto je identičan. Postalo je moguće zamisliti da je ono što fiziolog smatra materijom u mozgu odista sastavljeno od misli i osjećaja, i da je razlika između duha i materije naprosto stvar dogovora« *(My Philosophical Development*, p. 139).

Russell, prema tome, kroči tradicionalnim stopama radikalnog empirizma koji nužno vodi u subjektivizam i agnosticizam. Primjena logistike na spoznajni problem nužno ga dovodi do rastvaranja pojma supstancije i uzroka u proste jezične konvencije. No, kao obično, on je kasnije postepeno napustio taj radikalni nazor. Ponajprije je kritizirao Jamesov pragmatizam ističući da se istinitost nekog empirijskog uvjerenja ne može suditi po *efektima*, nego samo po uzrocima. Nije poštedio ni logički pozitivizam, oštro mu zamjerajući što logičku analizu svodi na praznu igru riječi: »Čini se da se on zanima ne svijetom i našim odnosom spram njega, nego jedino različitim načinima na koji luckasti ljudi mogu reći luckaste stvari« (Ibid., p. 230).

U neposrednoj vezi s Russellovom epistemologijom stoji i njegova *teorija znanosti*. Znanost je u prvom redu znanje određene vrste, koje traži općenite zakone povezujući izolirane činjenice. Postepeno je znanost potisnula svoje značenje znanja u pozadinu u korist znanosti »kao moći manipuliranja prirode«. Premda kao tehnika može imati malu vrijednost, praktičko značenje znanosti tako je golemo da se s njom ne može mjeriti umjetnost.

Makar se čini da Russell gotovo religiozno vjeruje u znanost, on je često dovoljno kritičan da uoči njezinu dvostruku granicu. Prva je granica znanosti u njezinu induktivnom karakteru: »Svi znanstveni zakoni počivaju na indukciji koja je,

promatrana kao logički proces, otvorena sumnji i nije u stanju da pruži izvjesnost« (*The Scientific Outlook* [1931], 3. ed. 1954, p. 69).

Druga je i mnogo oštrija granica znanosti ona koju postavljaju *vrijednosti* (values). Njih znanost ne može dokazati ni opovrći, jer one pripadaju posve drugom svijetu ideala: »Sfera vrijednosti leži izvan znanosti, osim utoliko što se znanost sastoji u bavljenju spoznajom« (Ibid, p. 275). Upravo u tome krije se stanovita opasnost, naime mogućnost njezine zloupotrebe u nehumane svrhe. Znanstvena tehnika mora voditi računa o tome da njezina primjena obogaćuje ljudski život. Ako opstoje dva vječna izvora filozofije, kako misli Russell, mistika i logika, vjera i znanje, znanost ne smije nikada prestati da teži istinoljubivosti: »... Znanost je sve više zamijenila moć-znanje (power-knowledge) za ljubav-znanje (love-knowledge), i kada ta zamjena postaje potpuna znanost sve više teži da postane sadistička« (Ibid, 272—273).

Po svemu se dakle čini kao da Russell povlači granice između scijentizma i svoje analitičke filozofije, a isto to dolazi do izražaja i u njegovu bavljenju problemom ne-demonstrativnog zaključivanja (non-demonstrative inference): on pokušava uvidjeti *granice empirizma*. To ga je pitanje zaokupljalo u kasnijim godinama i riječ je o sumnji koja se u njemu javila u pogledu samog ishodišta empirizma. Naime, ako sva spoznaja izvire iz iskustva, onda se mora moći opravdati samo indukcijom. Indukcija je, međutim, nezavršen postupak, progres *in infinitum*, i stoga nikada ne može pružiti strogo izvjesno znanje. Ali takav negativan rezultat protivurječi ne samo postupcima zdravoga razuma, nego i znanosti: ako ne i u svemu, u nekim svojim zaključcima oni postupaju nepokolebljivo izvjesno. Prema tome, opstanak zdravog razuma i znanosti dovodi u sumnju glavnu tezu empirizma. Opreka logičke deduktivne nužnosti i empirijske induktivne vjerojatnosti Russellu je dugo bila prikrivena, ali je na kraju ipak iskrsla u svojoj oštrini i stavila ga pred alternativu da razdvoji ono od početka nepomirljivo i samo prividno pomireno u njegovu djelu: dogmatizam logike i skepticizam iskustva. Postoji li ikakvo rješenje te antinomije?

Izlaz iz toga tjesnaca Russell je našao u kompromisu: osim deduktivne i induktivne spoznaje on prihvaća i neku treću koja nije definirana, ali bi po svemu sudeći mogla biti

nešto kao neposredan uvid ili zrenje. Drugim riječima, ako sve analitičke spoznaje izviru iz uma, a sintetičke iz iskustva, zar sigurna spoznaja ne zahtijeva i nešto treće što omogućuje oboje, a što je Kant nazvao »sintetičkim sudovima a priori« i pripisivao im općenitost i nužnost?

Russell neće da bude kantovac, nego sebi pomaže terminom *apriorne vjerojatnosti* (!) i uvodi čak pet postulata: kvazi-permanencije, odvojivih kauzalnih nizova, prostorno-vremenskog kontinuiteta, strukturalni postulat i postulat analogije (*Ljudsko znanje*, Beograd 1961, str. 472).

Ako je započeo svoje filozofiranje ugledavši se na Leibnizovu *mathesis universalis* i svoju zadaću shvatio kantovski kao filozofsko zasnivanje znanosti, njegova misao završava hjumovskim skepticizmom. Dopuštajući da logika možda ima i neki ontološki temelj, on je došao čak dotle da prihvati neku kvazi-metafiziku: »Što mislimo da promatramo više je nego što u stvari promatramo, dodajući to ‚više' zdravorazumskom metafizikom i znanošću. Ja ne sugeriram da moramo potpuno odbaciti metafiziku i znanost zdravog razuma...« (*My Philosophical Development*, p. 206—207). Usprkos tome on se nije precizno izrazio o tome kakav status treba pripisati njegovoj filozofiji u cjelini: logički, epistemološki ili ontološki?

Ali takva teorija »common-sense metaphysiscs« opet nije sigurna: »Univerzalni se skepticizam ne može odbaciti, ali se također ne može prihvatiti«. Najkomičnije je što Russell tu svoju posljednju dvojbu još preporuča »prije kao znanost nego kao filozofiju«!

Nije teško uvidjeti da se na takvim agnostičkim temeljima nipošto ne može izgraditi neka praktička filozofija. Analitička filozofija i pozitivizam najprije apstraktno suprotstavljaju *pozitivnu* funkciju znanosti kao spoznaje zakona prirode u cilju predviđanja njezina »ponašanja« *kritičkoj* funkciji znanosti kao refleksiji o njezinoj vlastitoj racionalnosti. Zatim ljudsku praksu kao moralno i političko djelovanje potpuno podvrgavaju tehničkoj perfekciji industrijskog društva i svaku drugu mogućnost djelovanja izoliraju na privatnu egzistenciju, njezina čuvstva i želje. Rezultat takve »analize« ne može biti drugo do potpuno sljepilo svake racionalnosti znanja i djelovanja spram svojih vlastitih ciljeva i granica. Upravo zbog toga sve ono što je Russell cio niz godina pisao o društvu, religiji, politici i etici ni on sam ne smatra

filozofijom nego privatnom publicistikom[1]. Zato uopće i ne govori o tim problemima u osvrtu na svoj filozofski razvitak.

U svojoj kritici religije Russell postupa poput onih koji obrću fiziko-teleološki dokaz božje egzistencije. On drži da realno zbivanje u svijetu nipošto nije svrsishodno, nego kaotično, i stoga ne vjeruje u providnost. Propovijedajući žensku emancipaciju i seksualnu slobodu on smatra da se tajna spolnosti može razriješiti kao matematička formula: »Spolnost se mora promatrati na isti način kao što se objašnjava da soda-voda dolazi iz sifona«. Sreću će ljudi »osvojiti« razboritim premišljanjem tražeći dobre razloge da sebi dokažu kako neka iznenadna nesreća nije baš tako velika: »dobro odmjerenim naporima mnogi nesretni ljudi mogu da postanu sretni«!

Nalik Huxleyjevoj slici u romanu *Brave New World* Russell je jednom poluironično-poluozbiljno ocrtao svoju utopiju »znanstvenog društva«. Ono se ostvaruje primjenom znanstvene tehnike u biologiji, fiziologiji i psihologiji. Biokemija će svakoga usrećiti, svjetski će jezik biti esperanto ili pidgin-English, i stvorit će se svjetska vlada (*The Scientific Outlook*, p. 220—221). Ljudska će se vrsta znanstveno reproducirati

---

[1] Dobar primjer za to pružaju i njegove čas bizarne, čas maliciozne anegdote u »Povijesti zapadne filozofije«, kao npr. paralela između Sv. Augustina i Marxa: »Židovski kalup za povijest, prošlu i buduću, sastoji se u snažnom pozivu ugnjetenima i nesretnima svih vremena. Sv. Augustin je taj kalup prilagodio kršćanstvu, Marx socijalizmu. Da se razumije Marxova psihologija, trebalo bi upotrijebiti slijedeći rječnik:

Jehova — dijalektički materijalizam
Mesija — Marx
izabrani — proletarijat
crkva — komunistička partija
dolazak carstva nebeskoga — revolucija
pakao — kažnjavanje kapitalista
milenij — komunistička zajednica

Izrazi na lijevoj strani daju emocionalni sadržaj izraza na desnoj strani, i baš taj emocionalni sadržaj koji je bio blizu svima koji su dobili kršćanski ili židovski odgoj, učinila je vjerojatnom Marxovu eshatologiju. Sličan bi se rječnik mogao napraviti i za naciste, ali njihove su koncepcije, u usporedbi s Marxom, bile bliže starozavjetnim shvaćanjima nego kršćanskim, a njihov Mesija više liči na Makabeja nego na Krista« (Usp. *Istorija zapadne filosofije*, Beograd, 1962, str. 358).

fertiliziranjem embrija u retortama (Ibid, p. 260), i već u trenutku začeća umjetno selekcionirati u pripadnike vladajuće klase znanstvenika ili manuelne radnike (Ibid., p. 257). »Naravno, postojat će i jedna službena metafizika koja će se smatrati intelektualno beznačajnom, ali politički sakrosanktnom« (Ibid., p. 256), a za to će se pobrinuti cenzori koji će državnim mikrofonima prisluškivati svaki razgovor. (Ibid., 265). U tom društvu neće biti zadovoljstva ni radosti, nego će vladati opći sadizam. Russell takvu sliku nabacuje samo kao vjerojatnu mogućnost koja bi se mogla ostvariti ako ljudi jedni druge više ne budu ljubili.

Svoje realne nazore na društvo i politiku on je uvijek izvodio iz načela »da je u našim danima, kao i u danima Lockea, empiristički liberalizam (koji nije inkompatibilan s *demokratskim* socijalizmom) jedina filozofija koja se može prihvatiti« (*Unpopular Essays*, 3. ed. 1958, p. 33).

Kao laburist i sam je dvaput kandidirao na izborima, ali je oba puta propao. Premda je oktobarska revolucija pobudila njegove simpatije, putovanje u Rusiju i susret s Lenjinom nisu ispunili njegova očekivanja, i on je ostao protivnik marksizma. Kao pacifist i humanist, međutim, on je cio svoj život posvetio borbi za demokraciju i mir, što ga je ponekad dovodilo u sukob sa službenom politikom britanske vlade, osobito poslije drugog svjetskog rata.

Nažalost, njegovi apeli protiv rata nikada nisu imali ozbiljnu filozofsku podlogu, a politički su djelovali naivno, i to treba promatrati kao neminovnu posljedicu njegove emotivističke etike. Tvrdnjom, naime, da su vrijednosni sudovi isključivo emocionalne prirode i da ne izražavaju objektivno nego samo subjektivno čuvstvo onoga tko ih izriče, Russell je svoje vlastito držanje i moralni stav lišio svake čvrste osnove i prepustio ga ćudljivosti javnog mnijenja. Zato se i događa tragičan paradoks u njegovu životu: *ono što teorijski afirmira, to praktički negira*, kao i obratno, i ne može naći pomirenje između svoje teorije i prakse.

Drugi važan propust u njegovu stvaranju proizlazi iz činjenice što je previše i odviše brzo pisao: »Diktiram u hitrom tempu, tako brzo kao što stenografkinja može slijediti. Nikada ne korigiram ni jednu riječ... Dolazim na tri tisuće riječi dnevno... Kad moram napisati knjigu od 60.000 riječi,

započinjem 20 dana prije nego što je moram predati nakladniku«, rekao je jednom prilikom svom biografu Allanu Woodu. Usprkos tome, mnogi ga smatraju jednim od najboljih engleskih prozaika našega doba. Možda je zato i dobio Nobelovu nagradu za književnost, ali (kad bi takve bilo) malo je vjerojatno da bi je mogao dobiti za filozofiju.

# JOHN DEWEY

Raznovrsnost orijentacija suvremenog filozofskog mišljenja gotovo svagdje dovodi do izraza različite i suprotne tendencije povijesnog razvitka evropske kulture. Ukoliko se evropski način života u drugim krajevima svijeta više širi, utoliko Evropa postepeno gubi značenje središta svijeta, a društvene strukture koje proizlaze iz završne etape novovjekovne povijesti proizvode analogne misaone tvorbe starome svijetu. Pa ipak, izgradnja novovjekovnog industrijskog društva nigdje nije napredovala tako brzo u širinu i dubinu kao u Novome svijetu, u Sjedinjenim Američkim Državama. Gigantski razmjeri američke industrijalizacije fascinirali su i mnoge evropske duhove, ali svoj neposredni filozofski izraz imaju samo u pragmatizmu, a ponajviše u djelu Johna Deweya. On je prvi američki filozof koji je stekao svjetski glas, i usprkos tome što je doživotno bio akademski građanin, još uvijek je najpoznatiji američki intelektualac, prosvjetitelj, reformator, radikalni politički demokrat i javni radnik ovoga stoljeća. S njime Amerika ulazi u kulturnu povijest današnjega svijeta. Različito od logičkog pozitivizma, međutim, koji filozofski apsolutizira mišljenje suvremene znanosti, pragmatizam, a osobito Deweyev instrumentalizam, filozofski je glasnogovornik tehnološkog optimizma, ne samo vjere u znanstvenu spoznaju nego spasonosnog pouzdanja u industrijsku tehniku kao jedini način bitka prirode i čovjeka. Uza sve razlike u pojedinostima, to je tačka prema kojoj teže i u njoj se sastaju sve teorije Carnapa, Russella i Deweya.

*John Dewey* rodio se 1859. u Burlingtonu (Vermont, Nova Engleska), u »middle class« obitelji koja vuče podrijetlo od prvih engleskih doseljenika iz Staroga svijeta. Studirao je na koledžu u Vermontu i ondje stekao bakalaureat (B. A.), produžio studije na John Hopkins University i završio ih doktorskom (Ph. D.) disertacijom o Kantovoj psihologiji, koja nikada nije objavljena. Karijeru sveuči-

lišnog profesora započeo je 1884. na sveučilištu Michigan i nastavio na sveučilištu Minnesota sve do 1894, kada prihvaća poziv sveučilišta u Chicagu i postaje profesor filozofije i pedagogije. Razvijajući intenzivnu filozofsku i pedagošku djelatnost on 1897. osniva vlastitu »laboratorijsku školu« gdje eksperimentira sa svojim novim pedagoškim metodama, i započinje temeljitu reformu američkog školstva koja u toku vremena zadobiva sve više pristalica u SAD i u inozemstvu. Od 1904—1929. on je profesor na Columbia sveučilištu u New Yorku, i kao vladin savjetnik za pedagoška pitanja provodi dvije godine u Kini gdje se prema njegovim planovima izgrađuje novi prosvjetni sistem. U istom svojstvu kraće vrijeme boravi u Turskoj i Meksiku, a 1928. posjećuje SSSR. Kao filozof, reformator i javni radnik živo sudjeluje u američkom duhovnom i političkom životu sve do duboke starosti. Umire u New Yorku 1952.

Iz opsežne bibliografije njegovih djela možemo ovdje navesti samo uži izbor: *Škola i društvo* (The School and Society, 1899); *Studije iz logičke teorije* (Studies in Logical Theory, 1903); *Etika* (Ethics, 1908 — zajedno s J. H. Tuftsom); *Eseji o eksperimentalnoj logici* (Essays in Experimental Logic, 1916); *Demokracija i obrazovanje* (Democracy and Education, 1916); *Obnova u filozofiji* (Reconstruction in Philosophy, 1920); *Ljudska priroda i ponašanje* (Human Nature and Conduct, 1922); *Iskustvo i priroda* (Experience and Nature, 1925); *Traženje izvjesnosti* (Quest for Certainty, 1929); *Filozofija i civilizacija* (Philosophy and Civilization, 1931); *Umjetnost kao iskustvo* (Art as Experience, 1934); *Logika: teorija istraživanja* (Logic: The Theory of Inquiry, 1938; usp. prijevod, Nolit, Beograd 1962); *Sloboda i kultura* (Freedom and Culture, 1940); *Ljudski problemi* (Problems of Men, 1946); *Poznavanje i poznato* (Knowing and the Known, 1950, zajedno s A. F. Bentleyem). Literatura o Deweyu kao filozofu, pedagogu, političaru i javnome radniku također je veoma bogata, ali je ovdje moramo izostaviti.

Kad su Deweya jednoć zapitali kakav je on filozof, metafizičar američkog načina života lakonski je odgovorio: »I am rather a Yankee than a philosopher« (Ja sam više Yankee nego filozof). Daleko od toga da bi takvu prispodobu držao vulgarizacijom svojeg nazora na svijet, Dewey je njome samo istaknuo svoj životni credo: uvjereni borac protiv svakog tradicionalizma uspio je tom krilaticom izraziti svoj amerikanizam. Taj amerikanizam karakterizira nepokolebljivi optimizam, vjera u uspjeh, blizina konkretnom i smisao za praktičnost. Sve to objašnjava činjenica da je američko

društvo jedino u svijetu izraslo na vlastitim građanskim temeljima u zemlji koja nikada nije bila feudalna. Ali u Deweyevu mišljenju ne progovara samo američki duh, nego je to i filozofska škola kojoj on pripada, škola pragmatizma, čiji su pioniri Charles Sanders Peirce i William James. Korijeni pragmatizma sežu daleko u prošlost, to je odista »novo ime za neke stare putove mišljenja« — osebujnog anglosaskog načina mišljenja koji je osnivač britanskog empirizma Francis Bacon sažeo riječima: Knowledge is Power!

Još 1878. Peirce je pisao da se logički smisao nekog pojma očituje u njegovu praktičkom učinku. Jasnoća ideja ne postiže se spekulativnim razlaganjem njihovih logičkih veza, nego praktičkom provjerom njihova značenja: »Pragmaticizam (tako Peirce naziva pragmatizam, op. D. P.) se izvorno najavio u obliku ove maksime: razmotrite kakav *pojmljivi* učinak mogu imati praktična ponašanja da vi *poimate* predmete vašeg *poimanja*. Dakle, vaše je *poimanje* tih učinaka cjelina vaših *poimanja predmeta*« (Ch. S. Peirce, *Issues of Pragmaticism;* usp. *The American Pragmatists;* Selected Writings edited and introduced by Milton R. Konvitz and Gail Kennedy, New York 1960, p. 119). Za takav »Critical Common-sensism« značenje bilo kakvog intelektualnog shvaćanja očituje se u njegovim praktičkim posljedicama. No različito od Peirceovih razmatranja zaokupljenih fizikalno-matematičkim problemima, James je takvu koncepciju istine kao praktičkog efekta razvijao u moralno-religioznom kontekstu. I on zastupa »radikalni empirizam«, pluralizam i neprijateljski je raspoložen prema tradicionalnoj metafizici.

Kad Dewey razmatra mogućnost filozofije kao logike istraživanja, onda kao pretpostavke takva posla uvijek spominje kulturnu i biološku »matricu«. Osim američkih pragmatista, naime, na njegovo su mišljenje znatno djelovali Darwin i Hegel — prvi svojim evolucionizmom, a drugi svojom socijalno-političkom naukom o primatu društvene zajednice nad pojedincem.

Odatle vuče svoj korijen i Deweyev vlastiti *pojam filozofije*, koji se često jednostrano označava kao »instrumentalizam«, »eksperimentalizam« i »operacionalizam«, dok on svoje stajalište radije označava kao »naturalizam« ili »naturalistički humanizam«. Sve te oznake imaju u vidu mjesto teorijske spoznaje u Deweyevu pojmu filozofije, koji je empiristički

i utilitaristički. Duh svoje filozofije on određuje kao »rekonstrukciju« slijedeći pri tom kao najviši autoritet Baconov program »velike obnove znanosti«. Nova se filozofija, kao demokratska, suprotstavlja onoj staroj, »aristokratskoj«. Ona na posve drugačiji način shvaća svoju glavnu zadaću i ulogu u svijetu: spoznaja nije divljenje nego moć. Koje su karakteristične crte tradicionalne filozofije?

Tradicionalna filozofija nastaje u Grčkoj i nastavlja se u srednjem vijeku. Prema tradicionalnom vjerovanju postoje dvije vrste znanja: praktično znanje o činjenicama (matter of fact knowledge), i čisto intelektualno znanje (purely intellectual knowledge). U većini slučajeva obje su vrste znanja razdvojene, jer postaju vlasništvo posebnih društvenih klasa. Vjerska i umjetnička uvjerenja dobivaju višu vrijednost, u usporedbi s tehničkim znanjima manuelnih radnika i obrtnika koji proizvode predmete za zadovoljavanje tjelesnih potreba, zato što služe interesima gornje klase koja time učvršćuje svoju vladavinu. Imaginacija Platona i Aristotela razvila je svoju moć izmišljajući odgovarajuće »predmete« intelektualnog znanja: »vječni bitak«, »višu zbiljnost«, »pravu prirodu stvari«, »svijet ideja«, itd. Klasni su interesi dokonih vladara spriječili Grke da prihvate vrijednost činjeničnoga znanja pravljenja materijalnih dobara i da otkriju »eksperimentalnu metodu«!

To je uspjelo tek osnivaču novovjekovne filozofije i obnavljaču znanosti — Baconu. Eksperimentalna metoda sastoji se u promatranju osjetilnog iskustva i njegovu smišljenom istraživanju na svim područjima zbiljnosti: nova je filozofija logika iskustva i pokusa. To je metoda otkrivanja ne metafizičkih, nego fizičkih, eficijentnih uzroka, i shodno tome iz središta intelektualnog globusa metafiziku je potisnula fizika, iskustvena znanost.

Kakva je njezina mogućnost i zadaća u svijetu?

Ona je u prvom redu takva *vizija* koja oslobađa ljude od predrasuda i straha: »Zadaća je buduće filozofije da razjasni ljudima ideje u pogledu društvenih i moralnih sukoba naših dana« (*Reconstruction in Philosophy*, New York, 1948, p. 45).

Na ruševinama metafizičkih spekulacija, smatra Dewey, diže se znanstvena filozofija novoga vijeka, ali njezina je primarna funkcija više socijalno-politička, nego teoretsko-kognitivna. Filozofija je postala skromna i više ne pretendira

na apsolutnu istinu, nego na praktičke hipoteze koje se pokazuju korisnima za obnovu znanstvenog uma, logičkih teorija, moralnih shvaćanja i socijalno-političkih ustanova. Stoga se filozofija više mora zanimati posebnim situacijama ljudskih postupaka nego bilo kakvim stvaranjem općih pojmova, ustanova, zakona, slobode i napretka. Iza pretjeranog suprotstavljanja teorije i prakse uvijek se skrivalo uvjerenje o nekom supranaturalnom bitku kako ga zamišlja metafizičar. Pozitivna je znanost jednom za svagda tome učinila kraj: »Kada praksa spoznaje ... postane eksperimentalna, znanje se pretežno počinje baviti promjenama, a kušnja spoznaje postaje sposobnost da se neke stvari izvedu. Znanje za eksperimentalne znanosti znači stanovitu vrstu inteligentno vođenog činjenja; ono prestaje biti kontemplativno i biva u pravom smislu riječi praktično. No to uključuje da filozofija ... također mora promijeniti svoju prirodu. Ona mora prihvatiti praktičnu prirodu, ona mora postati operativna i eksperimentalna« (Ibid., p. 106).

Postavlja se pitanje može li onda filozofija izmijeniti svijet? Ona sama, dakako, to ne može učiniti, ali kao vizija, imaginacija i refleksija može pomoći akciji da neka pitanja riješi ne samo u životu pojedinca, nego i u društvenim ustanovama. Povrh toga, razvitak znanosti dovodi do prevelike specijalizacije i gubitka logičke veze i preglednosti nad cjelinom. Štaviše, znanosti su jednostrano odijeljene od umjetnosti i ne komuniciraju s njima. Jedna od značajnih funkcija filozofije kao kritičkog organa sastoji se u tome da ona bude »nosilac poruke, oficir za vezu (a liaison officer), da učini uzajamno razumljivim glasove koji govore provincijske dijalekte« (*Experience and Nature*, 2. ed., New York, 1958, p. 410). Kao kritičko oruđe istraživanja filozofija omogućuje međusobnu komunikaciju svih vrsta iskustva, ona započinje i završava iskustvom.

Ali što je zapravo *iskustvo* (experience)? Je li to samo osjetilni način spoznaje (perception, observation), temeljna značajka kognitivnog ponašanja (cognitive behaviour), ili određenje načina opstanka čovjeka u svijetu? Dok je tradicionalna filozofija iskustvo suprotstavljala umu (reason) i u deduktivnom zaključivanju nalazila jedino jamstvo istinitosti znanja, Dewey ističe da su nova otkrića biologije i medicinske antropologije izvršila snažan utjecaj na novi pojam iskustva

kao akcije: »Iskustvo postaje prvenstveno posao činjenja (doing)... Živo se biće podvrgava, trpi posljedice svojega vlastitog ponašanja. Tu usku povezanost između djelovanja i trpljenja i njemu podređenih oblika nazivamo iskustvom« (*Reconstruction in Philosophy*, p. 82—83).

Evolucionistički biologizam darvinističkog tipa tvori ishodište Deweyeva instrumentalizma: »spoznaja« je naprosto organ djelovanja organizma na sredinu, odnosno prilagođivanja na okolinu, a nikakva posebna odlika čovjeka. Još manje ona omogućuje tobožnji dodir s nekom »transcendentnom realnošću«. Ona je naprosto oruđe ili instrument borbe za opstanak organizma koji se zove čovjek i pripada ljudskoj vrsti: »Spoznaja je prognana u izvedeni položaj, drugobitan po svom podrijetlu, pa i svom značenju...« (Ibid.). Osjetila sluha i vida npr. nisu naprosto vratari pameti, nego potiču na akciju. Tradicionalni spor racionalizma i empirizma što ga Dewey naziva »epistemološkom zabludom« gubi svoj smisao, jer se i um kao organ djelovanja jednako uklapa u novi pojam iskustva. Tradicionalni empirizam Lockea i Humea uvelike je griješio utoliko što je podlegao zabludi da je iskustvo doduše izvor spoznavanja, ali samo pasivan nepouzdan medij i »prolaz« na putu prema nad-empirijskoj »sintetičkoj« ili »aktivnoj« umnoj spoznaji. Filozofija odatle mora izvući pouku da postane iskustvena znanost. Svoju spoznajnoteorijsku nauku o iskustvu Dewey je kasnije proširio i dao joj ontološki, u neku ruku metafizički karakter. Iskustvo postaje istoznačno s prirodom uopće: »... iskustvo je *o* (of) kao i *u* (in) prirodi. Nije iskustvo to što je iskušano, nego priroda — kamenje, bilje, životinje, bolesti, zdravlje, temperatura, elektricitet, itd. Stvari što na određene načine uzajamno djeluju *jesu* iskustvo... Prema tome iskustvo seže dalje u prirodu, u njezinu dubinu« (*Experience and Nature*, p. 4a). Drugim riječima, iskustvo je isto što i priroda, možemo čak reći: *opće određenje bitka*. Valja odmah upozoriti na dalekosežnost te postavke koja će se pobliže eksplicirati tek kasnije kad se pokaže veza između iskustva i prakse, tačnije jedne određene *povijesne verzije* prakse.

Filozofija na taj način postaje opća nauka o iskustvu, teorija raznovrsnih oblika i načina iskustva. Slijedeći Darwinov postupak u biologiji da se *fizikalne metode* primijene na razmatranje organizma, Dewey zahtijeva da se i filozofija

ima ugledati na fiziku, te smatra da će ona postati egzaktna znanost samo ukoliko fizikalne metode primijeni na istraživanje morala i društva. S obzirom da je um samo »prirodni organ iskustva«, jasno je da se filozofija u potpunosti ima podvrgnuti strukturi takvog iskustva i iskustvenim kategorijama. Raspored filozofskih disciplina zavisit će stoga od dispozicije raznovrsnih načina iskustva prirode i društva: fizika je opća logika djelatnosti u fizičkom svijetu, filozofija — opća logika djelatnosti u društveno-kulturnom svijetu. Kao opća logika kulture ona se opet dijeli — s obzirom na osebujnosti društvenog iskustva — na različite logike: socijalno-etičkog iskustva, umjetničkog, religioznog i političkog iskustva.

Jedno od tih posebnih iskustava svakako je najznačajnije — to je iskustvo onog oblika djelatnosti koje Deweyu pruža model bitka za sve: eksperimentalna *znanost*. Logika znanstvenog iskustva stoga omeđuje obzor filozofskog mišljenja u cjelini. Ta je logika naturalistička i eksperimentalna, ona je logika znanstvenog istraživanja i na taj način u isti mah *spoznajna teorija*.

Ali Deweyova logika nosi podnaslov: teorija *istraživanja*. Kako se među sobom razlikuju iskustvo, spoznaja i istraživanje? Je li svako iskustvo *ipso facto* spoznaja, a spoznaja kao takva nužno istraživanje? Ako se logika identificira s gnoseologijom, kako stoji s odnosom sadržaja i oblika spoznaje? U kakvoj je vezi spoznaja s istinom, koji su njezini kriteriji ako se logičke forme konstituiraju istodobno s predmetom spoznaje? Napokon, može li svaka istina biti i praktički djelotvorna, i što znači izjednačenje istinitosti i efikasnosti?

Odgovore na ta stožerna pitanja svake noetike naći ćemo u mnogobrojnim Deweyevim djelima, a mi ćemo se ograničiti na bitno.

Imajući u vidu ono što je već rečeno o iskustvu uopće, Dewey ponajprije razlikuje neposredno ili subjektivno iskustvo od objektivnog ili znanstvenog. Svako iskustvo započinje neposrednim promatranjem i zamjećivanjem neodređene situacije pune nejasnoća i zbrkanosti. Povrh spoznajnih svako iskustvo sadržava voljne i čuvstvene elemente, koji se iz njega ne mogu isključiti. Pa ipak, moguće je i neposredno shvaćanje (apprehension) situacije, ali ono još ne pruža nikakvu

određenu sliku o zbiljnosti, nego samo registrira puki niz zgoda koje hitro odmiču i ostaju neodređene. Onaj akt »svijesti« koji neodređeni sadržaj (subject-matter) razumije (comprehension) mora ga i na određen način izraziti, a to je moguće samo u sudu (judgment). Spoznaja (knowledge) je dakle funkcija suda koji iskazuje značenje (meaning) svojega predmeta (object), transformacija neodređene situacije u određenu. Tako sprovedeni akt jedini zadovoljava kriterije logičke spoznaje kao metodičkog postupka koji se određuje kao istraživanje (inquiry). Poznata definicija istraživanja glasi: »Istraživanje je kontinuirana i usmjeravana transformacija neodređene situacije u situaciju koja je tako određena u svojim unutarnjim odlikama i relacijama da pretvara elemente prvobitne situacije u jedinstvenu cjelinu« (*Logika: teorija istraživanja*, Beograd, 1962, str. 150).

Čini se, međutim, da prvobitan susret čovjeka sa stvarima nije takva metodička spoznaja, istraživanje, nego naprosto zamjedba kvalitativnih događaja. Dewey smatra da je zamjedba samo utoliko spoznajna što sugerira daljnje istraživanje. Cilj istraživanja nije kontemplativno znanje o stvarima, nego njihova bolja i sigurnija upotreba. Prema tome ne postoji »čista zamjedba« stvari, nego je iskonski susret s njima upotrebno-instrumentalnog karaktera, one su *oruđa upotrebe* (instruments for use). Tek kao upotrebne stvari sadržaji postaju pravi objekti spoznaje, i prema tome nisu uzroci, nego rezultati i *učinci* spoznavanja. Svaki je pojedinačan akt spoznaje takva istoznačna operacija, a niz operacija tvori spoznajni proces. Upotreba ne mora biti neposredna, a neposredan ishod svake operacije istraživanja ne mora odmah biti praktičan. No budući da su stvari već kao takve *po sebi* objekti (za upotrebu) one se za posrednu spoznaju mogu pojaviti i kao znaci ili simboli. Ideje objekata jesu projekti za daljnju akciju istraživanja, itd. u beskraj. Ukoliko se termin »spoznaja« identificira s krajnjim ciljem istraživanja, rezultat bi morao biti neko konačno stanje, jer to je smisao tradicionalnog pojma »istine«. Ali baš je to prema Deweyevoj koncepciji nemoguće. Zato on mjesto »istine« (truth) kao svrhe spoznaje uvodi novi termin »opravdana tvrdljivost« (warranted assertibility). Logičke forme, teorije i metode, znanstveni zakoni i kategorije imaju prema tome samo statističku vjerojatnost, i ne posjeduju apsolutnu isti-

nitost. Teško da je potrebno isticati da se na takvoj osnovi ni matematika ni logika ne mogu sigurno utemeljiti, jer empirijska najveća vjerojatnost još nije apodiktičnost.

Deweyeva teorija spoznaje izazvala je s različitih strana mnoge prigovore. Među najoštroumnije spadaju oni što ih je uputio Bertrand Russell. Prvi njegov prigovor Deweyevoj logici tiče se pragmatičke teorije istine, koja izjednačuje logičku valjanost nekog stava s njegovom primjenljivošću, što se prema Russellovu mišljenju svodi na identificiranje istine i koristi, a Dewey tobože nekritički preuzima iz Marxove XI teze o Feuerbachu (*Dewey's New Logic*, usp.: *The Philosophy of John Dewey*, edited by P. A. Schilpp, 2. ed., New York 1951, p. 143—144). Ako se istraživanje kao djelatnost dovoljno ne razgraniči od drugih vrsta praktičkih aktivnosti, Russell drži da je moguće ustvrditi da će vjerovanje u Einsteinovu teoriju relativnosti »uglavnom zavisiti od toga da li će Nijemci dobiti rat« (ibid., p. 146). Nasuprot Deweyu on brani tradicionalno shvaćanje da se verifikacija stavova mora temeljiti na razlozima (uzrocima), a ne učincima spoznaje. Svoju kritiku pragmatizma završava upozorenjem da »preveliki naglasak na praktičnom oduzima samoj praksi njezin *raison d'être*« (ibid., p. 156).

Dewey je svojim kritičarima, pa i Russellu, odgovorio veoma oštro. Na Russellov prigovor iz ranijih vremena da je »pragmatizam filozofski izraz komercijalizma« on je već prije odgovorio da takav sud ima upravo toliko smisla kao kad bi netko rekao da je »britanski neorealizam odraz snobizma engleske aristokracije, a tendencija francuskog mišljenja prema dualizmu izraz poznate galske sklonosti da se uz suprugu drži i ljubavnica« (*Experience, Knowledge and Value*, usp.: *The Philosophy of John Dewey*, p. 527).

Filozofski je svakako relevantnije što je odgovorio na prigovor o nekritičnom identificiranju spoznaje s praksom: »... Moj pragmatizam tvrdi da je akcija uklopljena u *spoznaju*, a ne da je spoznaja podređena akciji ili 'praksi'« (ibid., p. 528).

Prevelika blizina teorije i prakse u Deweyevu mišljenju — da ne kažemo njihovo totalno izjednačenje — dobilo je svoj izraz u sklopu shvaćanja što ga mnogi nazivaju »pragmatičkom teorijom značenja«. Kao što se teorijski pojmovi oblikuju operaciono i postižu samo relativnu stabilnost u procesu

istraživanja, tako se i *vrijednosni sudovi* (value judgments) ne mogu strogo odvojiti od činjeničnih. Između činjenice i vrijednosti (norme) ne može se povući jasna granica. Svaka je znanost već po sebi određeni moralni čin. I obratno, sve ono čemu se radujemo, što volimo, želimo, nastaje samo kao rezultat metodičkog istraživanja, nema nikakvih apriornih ni apsolutnih vrijednosti. Vrijedno i nevrijedno, dobro i zlo mjeri se prema »uspjehu« i »neuspjehu« naših čina. »Sudovi o vrijednostima jesu sudovi o uvjetima i rezultatima iskušanih predmeta; to su sudovi o tome što treba da regulira oblikovanje naših želja, osjećaja i radosti« (*The Quest for Certainty*, New York 1957, p. 266). Što važi za »istinito« i »dobro«, svakako važi i za »lijepo«, i tako se etika i estetika zajedno s logikom približavaju onoj egzaktnosti što je već odavno pokazuje fizika!

Složimo li se makar na čas s takvim shvaćanjem biti vrijednosti, i ma što mi sami držali o svim filozofskim umovanjima o vrijednostima i mogućnosti aksiologije uopće, ne možemo na ovom mjestu izostaviti pitanje: nije li tu po srijedi circulus? Kao što se u logici javlja krug u zaključivanju (koji ne treba brkati s hermeneutičkim krugom razumijevanja) određenjem svrhe spoznaje kao čina i obratno, tako se i ovdje javlja krug između sredstava i cilja: vrijednost određuje činjenice, a činjenice vrijednost! Može li se takav krug relativizma izbjeći ukoliko se ne prihvati makar kakav apriorizam? Hans Reichenbach je Deweyu opravdano ukazao na to da »nema načina da se *normativna* etika utemelji sredstvima znanstvene metode« (*Dewey's Theory of Science*, usp. *The Philosophy of John Dewey*, p. 181).

Ista se teškoća još oštrije javlja prilikom Deweyevih razmatranja o politici i društvu. On teži da politiku utemelji na egzaktnim metodama kao znanost. Uopće su društvo i politika krajnji ciljevi svih Deweyevih istraživanja, a ne samo njegove socijalno-političke filozofije kao posebne discipline. Više nego igdje tu se pokazuje praktičan značaj njegove nauke, a teoretičar postaje propovjednik i reformator. Eksperimentalna metoda u filozofiji trebalo bi da nalazi svoju najvišu primjenu u društvu kao organizaciji pojedinaca. Njihove potrebe i nagoni moraju se znanstveno regulirati u cilju poboljšanja općih životnih uvjeta i najveće moguće sreće najvećeg broja ljudi. Poput »kopernikanskog obrata« u pri-

rodnim znanostima, Dewey hoće obnovu društvenih znanosti. Njegova socijalna filozofija polazi od činjenice da je svako društvo sastavljeno od pojedinaca, što društvenu teoriju stavlja pred tri alternative: 1. da društvo mora opstojati radi pojedinaca, 2. da pojedinci nalaze svoju svrhu u društvu ili 3. da su pojedinci i društvo korelativni u organskom jedinstvu (*Reconstruction in Philosophy*, p. 148). Dewey ne prihvaća ni jednu od tih solucija, nego predlaže da se izgradi nova eksperimentalna *politička znanost* koja će biti u stanju da ispravno riješi odnos pojedinca prema društvu i državi. Između individualizma i kolektivizma nema pravog izbora, jer svaki od njih negira jednu stranu u korist druge. On se opredjeljuje za liberalizam i demokraciju. *Demokracija* je takav politički poredak koji društvene sukobe regulira empirijski i eksperimentalno utvrđuje relativno najpovoljnije odnose između pojedinaca i države: »Ona je samo ime za činjenicu da se ljudska priroda razvija samo ako njezini elementi sudjeluju u upravljanju stvarima koje su zajedničke, stvarima radi kojih ljudi i žene oblikuju grupe — obitelji, industrijske kompanije, vlade, crkve, znanstvena udruženja i tako dalje« (*Reconstruction in Philosophy*, p. 162). Ali politička demokracija ne bi postigla svoj cilj ako ne bi neprestano vršila *socijalnu reformu* i tako uklanjala ekonomske izvore društvenih (pojedinačnih i klasnih) sukoba. *Pluralizam* iz metafizike prenosi se na politiku slobodnog udruživanja, ali Dewey ne odbija plansku kontrolu u demokratskim okvirima, isključujući bilo kakvu primjenu sile, i to je posljednja riječ njegova »demokratskog kolektivizma«. Iz tog razloga on ne prihvaća Marxovu nauku o nužnosti socijalne revolucije kao »metafizičku« i pokreće samo socijalnu reformu.

Možda više nego njegovi spisi Deweyevo političko uvjerenje otkrivaju njegovi konkretni istupi pred američkom javnošću, iako su oni od strane mnogih jednostrano i pogrešno ocijenjeni. Kad se 1928. vratio iz Sovjetskog Saveza pun povoljnih dojmova, reakcionari su ga nazvali »boljševikom«! Još je veće protivljenje izazvao 1938. prihvativši se istraživanja istinitosti optužbi na moskovskim procesima protiv Lava Trockog (usp. *Not Guilty*), što je staljiniste navelo da ga proglase »trockistom« i »fašistom«. Ima li potrebe dokazivati kako on nikada nije postao ni jedno ni drugo, nego je bio samo borbeni radikalni demokrat?

Dobar dio svoje velike energije Dewey je posvetio teoriji i praksi *odgoja i obrazovanja*. Kao najistaknutiji američki pedagog on je poduzeo reformu američkog školstva u cilju »približavanja škole svagdašnjem životu«, zalagao se za demokratizaciju prosvjetnog sustava kako bi se društveni život i socijalno eksperimentiranje nastavili u školskim klupama. Klasičnom obrazovanju suprotstavio je radno i profesionalno u školskoj radionici, ali posvemašnjim ukidanjem predmetne nastave i »verbalnoga znanja« nije se baš proslavio, i kasnije je svoju reformu znatno modificirao.

Svi Deweyevi nazori sastaju se u njegovoj »metafizici iskustva kao prakse«, koja odbija da se identificira s idealizmom ili materijalizmom smatrajući da su »duh« i »materija« samo operacioni pojmovi! No Deweyevo izjednačenje »iskustva« s »praksom« dalo je povoda mnogima da njegovu filozofiju dovode u neposrednu vezu s Marxovom naukom. Neki Deweyevi učenici, međutim, otišli su u tom povezivanju predaleko kad su pragmatizam shvatili kao nastavak marksizma, kako je to svojedobno učinio Sidney Hook.

Ali zar Marx također ne govori o »praksi izmjene svijeta«?

Marxov pojam prakse ne samo što nije identičan s Deweyevim nego mu je čak i oprečan. Dok je Marxov »Praxis« istinski bitak čovjeka i način njegova opstanka u svijetu koji se očituje kao slobodna proizvodnja (prirode i povijesti) *od tehnike do umjetnosti*, dotle Deweyeve kategorije »iskustva« i »istraživanja« označuju sinonime za otuđenu, *postvarenu* »praksu« kao hipertrofirani aktivizam radne ekonomije znanosti i tehnike. Takva ograničena praksa kao puki *eksperiment i industrija*, naravno, nema ništa zajedničko s izvornim Marxovim mišljenjem i htijenjem. Utoliko je prije omiljeno ishodište *popularnog* marksizma. Štoviše, kad bi netko htio pretjerivati mogao bi reći: pragmatizam je njegova *metodička* izvedba! Odatle veliki afinitet određenih verzija marksizma prema instrumentalizmu svake vrste.

Sve to, međutim, ne smije biti zapreka da se zabilježe i Deweyeve zasluge. Oštroumnost mnogih njegovih uvida, iskrenost njegovih pobuda i moralna hrabrost nastupa u javnosti mnogima mogu služiti kao uzor.

# MAX SCHELER

Na putu prema živom suvremenom mišljenju naše je stoljeće predugo bilo pod pritiskom tradicije prošloga vijeka. Schelerov misaoni pothvat spada među prve značajne prodore k novim horizontima i označava odlučniju prekretnicu k filozofiji naših dana. Lucidan duh i bogata filozofska kultura, iskustvo krize i kritika vremena, strastveno traženje sinteze i neprestano novo započinjanje, sve se to — ne bez draži protivurječja — sjedinilo u ličnosti filozofa koji je uvijek bio svjestan teškoće kročenja novim stazama povijesti. On je mislilac kasnograđanskoga svijeta koji je izgubio vjeru u spasonosnu misiju evropske industrijske civilizacije i osjetio granicu hipertrofirane intelektualističke kulture homo sapiensa. Pobuna zatomljenih poriva u čovjeku nagovijestila je krizu evropskoga duha, i Scheler je u sukobu duha i života uočio centralno pitanje filozofskoga mišljenja. Primijenivši Husserlovu metodu na cijelu širinu životnog iskustva, on je otkrio nova područja fenomenološkog istraživanja u potisnutoj čuvstvenoj sferi života, što je nužno nametnulo preispitivanje sociološko-znanstvenih pretpostavki pragmatističke vjere u homo fabera. Radikaliziranje toga pitanja dovelo ga je najposlije i do pokušaja temeljite revizije filozofske slike čovjeka i svijeta uopće na kojemu počiva evropski način opstanka, i metafizičku bit vremena on je shvatio kao izjednačenje svih oblika života na Zemlji.

Malo je mislilaca koji su vodili tako nemiran život kao *Max Scheler*. Rođen 1874. u Münchenu, on je studirao u Jeni medicinu i filozofiju, i doktorirao 1899. s disertacijom o utvrđivanju odnosa između logičkih i etičkih principa. Opredijelivši se za akademski poziv habilitirao se 1902. najprije u Jeni spisom o transcendentalnoj i psihološkoj metodi, a zatim u Münchenu gdje ulazi u tamošnji fenomenološki krug i postaje Husserlov sljedbenik. Ali već nakon tri godine napušta sveučilište i radije živi kao slo-

bodan pisac da bi u toku prvoga svjetskog rata nastupio kao diplomat. Tako 1917. s posebnim ovlastima njemačkog ministarstva vanjskih poslova putuje u Ženevu na tajne pregovore sa zapadnim saveznicima o uvjetima za sklapanje separatnog mira, a 1918. nastupa kao član njemačke delegacije u Haagu. Naposljetku se ipak vraća sveučilištu i 1919. dobiva profesuru u Kölnu. Djelujući u tom središtu njemačkoga sociološkog istraživanja on polaže temelje za izgradnju jedne sociologije znanja, i to su njegove najplodnije godine. Na sveučilište u Frankfurt na Majni prelazi 1928, ali iznenadna smrt još iste godine ne dopušta mu da sistematski zaokruži svoje filozofske nazore i završi započeto djelo.

Među njegovim spisima valja istaknuti ove: *Transcendentalna i psihološka metoda* (Die transzendentale und die psychologische Methode, 1900); *O ressentimentu i moralnom vrijednosnom sudu* (Über Ressentiment und moralisches Werturteil, 1912); *Formalizam u etici i materijalna vrijednosna etika* (Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, 2 Teile, 1913—1916); *O prevratu vrijednosti* (Vom Umsturz der Werte, I—II, 1919); *O vječnome u čovjeku* (Vom Ewigem im Menschen, 1921); *Bit i oblici simpatije* (Wesen und Formen der Symphatie, 1923); *Spisi o sociologiji i nauci o nazoru na svijet* (Schriften zur Soziologie und Weltanschaungslehre, I—III, 1923—1924); *Problemi sociologije znanja* (Probleme einer Sociologie des Wissens, 1924); *Oblici znanja i naobrazba* (Die Formen des Wissens und die Bildung, 1925); *Oblici znanja i društvo* (Die Wissensformen und die Gesellschaft, 1926); *Položaj čovjeka u kozmosu* (Die Stellung des Menschen im Kosmos, 1928 — usp. prijevod V. Filipovića, Sarajevo, 1960); *Čovjek i povijest* (Mensch und Geschichte, 1929 — prijevod kao gore); *Filozofski nazor na svijet* (Philosophische Weltanschaung, 1929). Sabrana djela izlaze od 1954. (Gesammelte Werke, Bd. 1—13, Bern 1954. i d.).

Scheler je bio učenik neoidealista Rudolfa Euckena koji je u »duhu« nalazio izvor samosvojnog života nadajući se da će samo njegov aktivizam smoći snage da prevlada krizu duhovnoga stvaranja i da kulturi vrati karakter vlastitosti stvaralačkog čina. Stupanjem u fenomenološki krug Scheler je krenuo posve drugim putovima koji nisu bili i bez povremenih padova: u vrijeme prvoga svjetskog rata zagrijao se za »genija rata« i prezirno osuđivao engleski duh kao »ekonomiju«; kad je nastupio mir oduševio se augustinovskim kršćanstvom, da bi na kraju svojega životnog puta postao panteistički metafizičar. Spisi što ih je Scheler publicirao (osim rijetkih iznimaka) nisu sistematski, nego su fragmenti uvijek

novih shvaćanja, izvrsni filozofski eseji. Slično bi se moglo utvrditi i za preširoki tematski interes toga pisca: toliko je toga vidio da nije imao vremena da sve temeljito pregleda. U svom razvitku prešao je tri faze: fenomenološku, augustinovsku i antropološko-metafizičku. Iz obilja problema kojima se bavio pokušat ćemo izdvojiti one koji su i danas vrijedni pažnje. Ponajprije, riječ je o fenomenologiji vrijednosti i personalističkoj etici, zatim o sociologiji tipova znanja, i najposlije o filozofskoj antropologiji i metafizici gdje se rezimiraju sva prethodna nastojanja.

Bez obzira na okolnost što je i Husserlovo mišljenje doživjelo nekoliko transformacija, ono je ipak do kraja ostalo zaokupljeno fenomenom *spoznaje* i filozofije kao stroge *znanosti*, kao primarnim problemom mišljenja. Scheler je pošao drugim putem. U središte problematike stavio je ne spoznaju, nego čuvstvo, emociju, i to mu je otvorilo nepoznato bogatstvo novih fenomena. »Fenomenologiju vrijednosti i fenomenologiju emocionalnog života valja promatrati kao potpuno samostalno, od logike nezavisno područje predmeta istraživanja« (*Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 3. Aufl., Halle/Saale 1927, S. 60). Razmatranje emocionalnih fenomena kao predmeta fenomenoloških istraživanja on je doduše poduzeo s namjerom da utemelji novu etiku, ali je »Formalizam« ostao njegovo glavno djelo: ono već sadrži niz ishodišta kasnijih filozofskih istraživanja. Pored nauke o *vrijednostima* i njihovu osjećanju kao objektivnim materijalnim principima morala, ta značajna knjiga donosi i nauku o osobi kao subjektu ćudoređa i njezinim aktima osjećanja. Činjenica što se etika utemeljuje na emocionalnom odnošenju ne znači, dakako, da se ona prepušta samovolji subjektivizma, nego upravo obratno, emocionalni apriorizam implicitno sadrži osnove za novu noetiku. Racionalna spoznaja nije jedini fenomen svijesti, nego postoje i drugi jednako značajni fenomeni. Spoznajnim aktima — zamjedbama, predstavama, pojmovima — kao objekti odgovaraju egzistentne stvari, pa tako i osjećanju pripada vlastita djelatnost shvaćanja osebujnih predmeta — vrijednosti. Vrijednosti su koordinirane bitku, osjećanje spoznavanju, a aksiologija — gnoseologiji.

Naučavajući »spontanost« mišljenja Immanuel Kant je zapao u zabludu i vrijednosti smatrao proizvodima »sinte-

tičkih funkcija« ćudoredne svijesti. Naime, on je sve »apriorno« izjednačio s »formalnim«, a sve »materijalno« s »osjetilnim« ili »aposteriornim«. U tome je Kantova najveća pogreška i izvor formalizma njegove etike. Kako onda izbjeći opasnosti etičkog formalizma i senzualizma, pita se Scheler?

To je moguće samo ako se odredi novi pojam »apriornog«, a upravo to omogućuje fenomenologija: njezino originarno iskustvo »stvari« kao činjenica svijesti neposredno nazire *bitnosti* tih stvari. No »same stvari« nisu više ni postavke misaonih subjekata, ni učinci empirijskih objekata, nego apriorni *intencionalni sadržaji* koje nipošto ne treba svesti na kognitivno: »I emocionalnost duha, osjećanje davanja prednosti, ljubav, mržnja, htijenje, ima apriorni sadržaj ... Opstoji apriorni 'ordre du coeur' ili 'logique du coeur' kako to zgodno veli Blaise Pascal« (Ibid., S. 59). Uz logičku, opstoji i *a*logička strana duha, kamo spada volja i htijenje, i zato *emocionalna etika* nije nužno empirizam, nego može biti izgrađena apriorno i evidentno pružajući najstrože egzaktne rezultate. Na taj način etika dobiva siguran temelj; ali ne samo etika, nego i ćudoredno djelovanje, moralna praksa: ona se temelji na realizaciji neke neposredno-čuvstveno shvaćene vrijednosti. Štaviše, sfera emocionalnog apriori Scheleru pruža osnovu za dalekosežne metafizičke zaključke koji dodiruju sve filozofske discipline: »U krajnjoj liniji ... apriorizam ljubavi i mržnje čak je posljednji fundament svakoga drugog apriorizma i time zajednički fundament kako apriorne spoznaje bitka tako i apriornoga hotenja sadržaja. U njemu, ne u 'primatu' bilo 'teorijskog' bilo 'praktičkog uma' nalaze sfere teorije i prakse svoju *posljednju* teorijsku vezu i jedinstvo« (Ibid., S. 60).

*Vrijednosti* kao apriorni sadržaji volitivnih, emocionalnih i intencionalnih akata nisu i ne mogu biti ni osjetilni kvaliteti empirijskih stvari-predmeta, niti psihološke predodždžbe u nama izazvane tim predmetima, a još manje proizvodi čistoga uma ili nekog »trebanja«; one posjeduju osebujni kvalitet i modalitet, štaviše i vlastiti apriorni, objektivni, apsolutno nezavisni bitak. Scheler doduše nikada nije strogo definirao *način bitka* vrijednosti, ali je toga bio svjestan i zadovoljio se posrednim opisima njihovih uzajamnih odnosa.

Među vrijednostima vlada strogo određena hijerarhija. Njihov stupnjeviti poredak pokazuje mnogovrsne odnose,

među kojima na prvo mjesto dolazi hijerarhija njihovih materijalnih kvaliteta, što Scheler naziva *vrijednosnim modalitetom:* 1. najniže su vrijednosti osjetilnoga osjećanja ugode i neugode; 2. zatim dolaze vrijednosti vitalnoga osjećanja, plemenitoga i prostoga; 3. poseban je modalitet duhovnih vrijednosti lijepoga, dobroga (pravednoga) i istinitoga; i 4. najviše su vrijednosti svetoga i nesvetog (Ibid., S. 103—108). Kakve će tko vrijednosti realizirati zavisi od njegova *vrijednosnog čuvstva* (Wertgefühl); moguće je i potpuno sljepilo za vrijednosti, a iskustvo pokazuje da se one najviše najteže shvaćaju i ozbiljuju.

Ali iskustvo pokazuje i nešto drugo: zar svakome nije i predobro poznata relativnost svih uvjerenja? U povijesnoj mijeni propalo je toliko raznovrsnih moralâ i etikâ, pa i svako pojedino doba također otkriva veoma različite moralne norme i etička shvaćanja. Zar sve to ne ukazuje i na *relativnost* vrijednosti?

Scheler to odlučno odbija: opstoji doduše povijesna relativnost ali ne vrijednosti, nego pristupa njima, i to dvoje ne treba pobrkati. Štaviše, svaka moralna promjena već pretpostavlja opstanak vrijednosti i njihovu objektivnost ne dovodi u sumnju. Tako opstoje varijacije: 1. osjećanja (tj. »spoznaje«) vrijednosti ili etosa; 2. varijacije u sferi sudova i prosuđivanja ćudorednih akata, tj. etike; 3. varijacije tipova ustanova, dobara i činâ; 4. varijacije praktičke moralnosti, i 5. varijacije običajâ i ćudoređâ (Ibid., S. 309—311). Apsolutizam vrijednosti nipošto ne dolazi u pitanje i u svim mijenama ostaje netaknut. Scheler smatra da je etika samo na taj način materijalno-apriorno osigurana i njezini uvidi posjeduju strogost matematičkih iskaza. Apriornost ćudorednih vrijednosti ni na koji način ne protivurječi relativnosti njihova shvaćanja i historičnosti konkretnoga morala. Kako se prolaznost pomiruje s vječnošću, ostaje u Schelera nerasvijetljeno.

Uporno nastojanje da se etičkom nominalizmu sa svih strana postave čvrste brane sigurno je u tom pothvatu uspjelo. Ukoliko aksiologija ili fenomenologija vrijednosti uopće imaju smisla kao filozofske discipline, onda one svakako najviše duguju Scheleru. Pitanje je samo: odakle izvire *dualizam bitka i vrijednosti* za suvremenu filozofiju i zašto se ona toliko trudi da po svaku cijenu spasi objektivnost, tj.

obaveznost moralnih normi? Može li bilo kakva, pa i najstroža aksiologija ozbiljno zaustaviti empirijski proces moralnoga nihilizma? Što ako je istina obratna: naime da već sama artikulacija filozofskoga pitanja o bîti dobra i zla i smislu djelovanja kao aksiološkog, tj. vrijednosnog problema, i nehotice znači takvu sudbonosnu transformaciju filozofije da ona time potvrđuje nihilizam, i »produbljujući« misao o vrijednosti još ga više jača?!

Takvo osvještenje konstelacije nije potpuno moguće u okviru Schelerova filozofiranja prve faze, i zato fenomenologija vrijednosti nije onaj element njegova mišljenja po kojem bi ono bilo živo i danas, bez obzira koliko pojedine deskripcije ostaju relevantne, pa i potiču na daljnje razmišljanje.

Nešto drugačije stoji s drugim glavnim dijelom »Formalizma«, naime s naukom o *osobi*. Iz razmatranja akata intencionalnog osjećanja bîti vrijednosti i ćudorednog djelovanja postepeno izrasta problematičnost dotadašnjeg shvaćanja odnosa čovjeka i *svijeta*. Svakako je značajno što Scheler gotovo nigdje više ne spominje riječ »svijest«. Kako to objasniti?

Upravo je u tome odlučna tačka njegova razilaženja s Husserlovim idealističkim poimanjem čovjeka kako se ono egzemplificira u dekartovskom rascjepu bitka na psihički i fizički, i njihov odnos određuje kao pred-metnost (na-spramnost, Gegenstandsein). Ali akti osjećanja i djelovanja ne mogu se shvatiti ni na kakav refleksivni način »nepristranog promatranja« nego samo *su-izvršenjem* (Mitt-vollzug). Formalizam je upravo to previdio, ili bolje reći nije umio da shvati ličnost čovjeka drugačije nego kao um, ja transcendentalne apercepcije ili »apsolutnu svijest« koja reflektira svijet kao predmetnost, i sabire se u re-fleksiji. Bît akta nepristupačna je za intelektualno shvaćanje jer on nije predmet ni supstancija, i stoji s onu stranu rascjepa fizičkog i psihičkog. Nosilac svih akata pristupačan je jedino sudoživljavanjem jedinstva doživljavanja: to je osoba kao *centar akata* (Ibid., S. 385). Osobi odgovara i novi korelat koji također više ne može da bude predmet: »*Osobi* (kao bîti) korespondira *svijet* (kao bît) .. psihičko i fizičko ovdje zacijelo predstavljaju samo dva oblika bitka jednoga *jedinog bitka svijeta*« (Ibid., S. 396). Kao nosilac akata osoba je središte djelatnostî različite vrste — čuvstvenih, voljnih i spoznajnih akata, njezin

bitak fundira sve akte, ljubav, mržnju, težnju i nadanje. U tim se aktima očituje *duh* koji nije ništa »psihičko«, nego je bitno intencionalnost, smislenost, stoga on također nadilazi rascjep »ja« i »izvanjskoga svijeta«. Od individualne osobe vodi put zajedništvu s drugima, u mojoj se osobi u isti mah konstituira pravo »ti« i »mi« — zajednička osoba (Gesamtperson). Poput Töniesa i Scheler smatra da je »društvo« (Gesellschaft) produkt raspada organske zajednice (Gemeinschaft) osoba.

Personalističko određenje bîti osobe omogućuje Scheleru i novo shvaćanje intencionalnosti: duh i tijelo kao jedinstveno središte akata zapravo su ekstatične prirode — upućeni su na svijet. Ali ne samo to. Ranije naznačeni vrijednosni modaliteti i njihov stupnjeviti poredak pružaju temelj za tipiziranje vrijednih osoba (Wertperson), kao oličenja vrijednosti. Najviši tipovi ili *modeli vrijednih osoba* javljaju se kao: 1. umjetnik životnog užitka; 2. vodeći duh; 3. junak; 4. genije, i 5. svetac (Ibid., S. 609). Stoga ne iznenađuje što se i sam bog javlja kao beskrajna osoba. Modeli vrijednih osoba uzori su čovječanstva u svim razdobljima, na njih se ugleda svako moralno djelovanje, mikrokozmos svakoga čovjeka slika je makrokozmosa, i time završava izgradnja Schelerova etičkog personalizma.

Uza sav respekt za takav uzoran pokušaj, teško je previdjeti stanovitu neravnotežu između strogog apriorizma vrijednosti i naglašenog zahtjeva etičkoga personalizma za vlastitošću u konkretnoj osobi: gdje se odista konstituira prava ćudorednost?

Svoju emocionalnu filozofiju *religije* Scheler je gradio na augustinovskom pojmu *ljubavi* kao jedinom putu kojim se dohvaća bit druge osobe, i u toj se ljubavi osniva neposredan odnos prema osobnom bogu. Slično tome, Schelerove izvanredne analize raznih oblika *simpatije* i čuvstava što ih slijede kulminiraju u shvaćanju *solidarizma:* zajedništvo s drugim ljudima i njihovu solidarnost postižemo samo ukoliko sami budemo prave osobe, put drugima i opet vodi preko našeg srca. Augustin i Pascal imaju posljednju riječ u toj emocionalnoj psihologiji i gnoseologiji: spoznaja je također ljubav. Razmatranje uloge ressentimenta u tradicionalnim shvaćanjima morala dalo je nekima povod da Schelerovo panteističko kršćanstvo shvate kao »katoličko ničeovstvo«.

No kritika formalizma u etici nužno je Schelera vodila daljnjem tematiziranju historijskog relativizma i traženju skrivenog izvora emfatičkog protesta životne filozofije protiv racionalizma u evropskom duhu. Sukob pseudoromantičke negacije intelektualizma u filozofiji Bergsona, Klagesa i Spenglera s pozitivizmom i pragmatizmom ukazivao je natrag na same početke novovjekovne povijesti. To je Scheleru nametnulo pitanje o međusobnom odnosu *znanja i povijesti*, predmetu njegove *sociologije znanja*.

Nasuprot formalizmu tadašnje sociologije Scheler hoće i tu disciplinu fundirati kao »materijalno razmatranje«. On je osnivač sociologije znanja kao posebne znanosti koja graniči sa socijalnom filozofijom. Istraživanje uzajamnog odnosa i međudjelovanja bitnih gospodarsko-društvenih struktura i oblika znanja čini opću temu te discipline. Iz obilja bogate problematike i niza novih otkrića spomenut ćemo najznačajnija. Sociologija znanja ne želi da bude samo kontemplativno promatranje. Kao što je sociologija odavno težila da bude teorijskom osnovom racionalne politike, što prirodno ni u kom slučaju ne može da zamijeni političko umijeće, tako i sociologija znanja hoće da postane znanstveni fundament racionalne kulturne politike! Inače ona ne pledira ni za kakve revolucionarne promjene, pa ni reforme, poput »kritičke teorije društva« frankfurtskoga kruga (Horkheimer, Adorno). Znanje je socijalni fenomen, sociologija znanja istražuje svoj predmet kao dio kulture, no budući da znanje formiraju ne samo kulturni, nego i realni faktori, ona stoji između kulturne i realne sociologije. Nju ne zanimaju individualne činjenice, nego pravila, zakoni i tipovi, ona to analizira i deskribira kao objektivne tvorbe u njihovoj kauzalnoj povezanosti, a ne normativnom važenju, i po tome se razlikuje od »razumijevanja« socijalnih fenomena M. Webera koje se ograničava na subjektivno doživljene i objektivne »smislene sadržaje«. Prihvaćajući Marxovu tezu da (društveni) bitak određuje svijest i znanje čovjeka, novost Schelerova razmatranja sastoji se u tome što on kao faktore realne determinacije znanja priznaje i *nagonske sile* u čovjeku, i to naravno ima dalekosežne ontološke posljedice za sam pojam sociologije. Temeljni problem razmatranja postavlja se kao iznalaženje *»zakonâ reda djelotvornosti idealnih i realnih faktora*

iz kojega se u svako doba historijsko-vremenskoga sukcesivnog toka socijalno-ljudskih životnih procesa izgrađuje nerazdvojna cjelina životnog sadržaja grupa« (*Probleme einer Soziologie des Wissens*, usp. *Versuche zu einer Soziologie des Wissens*, München und Leipzig 1924, S. 8).

Idealni faktori nisu samo individualni intencionalni akti spoznavanja, vrednovanja i htijenja čovjeka usmjereni prema nekom idealno-duhovnom cilju, nego je to i »objektivni duh« oličen u pravu, religiji, umjetnosti, filozofiji i znanosti. Ako je prošlo stoljeće slična pitanja razmatralo u okviru teleološki usmjerene filozofije povijesti i zapalo u fatalnu dilemu između materijalnih i duhovnih faktora kao određujućih kategorija povijesnoga bitka, Scheler pokušava »prevladati jednostranosti« povijesnoga idealizma i materijalizma u skladu sa svojom željom da pomiri ideju (duh, formu, ratio) sa zbiljnošću (materijom, porivom, životom): »Duh u subjektivnom i objektivnom smislu, nadalje kao individualni i kolektivni duh određuje sadržaje koji tu mogu nastati samo i isključivo u njihovu *takobitku* (Sosein). Duh kao takav pak po sebi iskonski i izvorno nema *ni traga* 'snage' ili 'djelotvornosti' da tim svojim sadržajima pruži *opstanak* (Dasein). On je svakako 'determinacioni faktor' ali nije 'realizacioni faktor' mogućega bivanja kulture« (Ibid., S. 9).

Kao negativni realizacioni faktori javljaju se realni nagonski određeni životni odnosi moći, gospodarstva, stanovništva, geografski i geopolitički faktori itd. Pozitivni je realizacioni faktor, naprotiv, samo *slobodni čin* uzornih osoba koje slijede ostali ljudi. Uzročna uvjetovanost duha opstoji samo prema svom takobitku, smislu i vrijednosti koju svakog trenutka može suspendirati realna osnovica. Dakle ta je sloboda duha »liberté modifiable«. U pogledu realnoga faktora, međutim, poput Comtea, i Scheler zastupa »fatalité modifiable«. Između realnih i idealnih faktora vlada niz statičkih i dinamičkih odnosa koji međusobno stoje u hijerarhijskom slijedu i isprepleću se. U svakom slučaju odnos između »Unterbaua« i »Überbaua« za Schelera je veoma kompleksan i nije naprosto mehanički-uzročno određen odozdo prema gore, nego u toj cjelini vlada dijalektika međudjelovanja.

Jedno od središnjih pitanja sociologije znanja postavljeno je već Comteovim zakonom o tri stadija koji u povijesti

duha tobože sukcesivno slijede kao: religija — metafizika — znanost. Scheler poriče takvu sukcesiju i smatra da se iz mitskoga mišljenja simultano diferenciraju *tri bitno različita oblika znanja:* djelotvorno znanje (Leistungwissen), obrazovno znanje (Bildungswissen) i spasonosno znanje (Erlösungswissen). To su konstantne kulturno-povijesne mogućnosti shvaćanja svijeta, i ukoliko se one djelovanjem nagonsko-realnih faktora nekritički pomiješaju, nastaju takve mješovite tvorbe što ih nazivamo *ideologijama.* Još se manje bilo koji od ta tri oblika znanja može apsolutizirati kao jedino istinit, a niti jedan ne može nadomjestiti druge.

Na području djelovanja realnih faktora opstoji stanovita korelacija oblicima znanja: »U tijeku povijesti nema konstantne nezavisne varijabile između tri najviše glavne skupine realnih faktora: krvi, moći, gospodarstva« (Ibid., S. 31). Utjecaj tih faktora na »nadgradnju« može biti raznovrstan, jer uvijek opstoji primat jednoga od njih u svakom povijesnom razdoblju, on može poticati ili kočiti neku duhovnu djelatnost, ali se nipošto ne treba preduhitriti i odatle odmah izvući neki »zakon faza« povijesnoga zbivanja.

Među obiljem pojedinačnih problema sociologije znanja napose se ističe fenomen *postvarenja* (Versachlichung) kojemu Scheler posvećuje nekoliko impresivnih stranica. Proces progresivne apstrakcije i formalizacije duha, čovjeka i svijeta uopće on promatra kao zakonomjerno zbivanje novovjekovne evropske civilizacije. Kao primjer inkompatibilnosti stanovitih društvenih struktura i oblika znanja ukazuje se na nemogućnost pojma »duhovnoga vlasništva« u skolastici i on se uspoređuje s apsurdnošću zahtjeva za prioritetom u znanstvenoj polemici i kritici. Općenito »ustrojstvu moderne znanosti pripadaju te stvari jednako nužno kao postvarenje težnje za znanjem pomoću 'metode', tj. neke vrste logičke mašinerije« (Ibid., S. 104).

Usprkos otvorenom vidiku za centralne fenomene bilo bi pretjerano tvrditi da Scheler već tematizira ontološku dimenziju svojih glavnih kategorija. Sigurno je međutim da je fenomen postvarenja uočen u svojoj univerzalnosti u svim regijama bitka. U tom sklopu on i nastanak moderne strojne tehnike kao tipično evropske pojave usko povezuje s tim procesom. Volja za moći i vlasti u čovjeku nije samo sredstvo za gospodstvo nad stvarima prirode, nego i nad ljudima, obo-

je teče usporedno. Tako i evropska egzaktna znanost nipošto nije »slobodna od vrijednosti« (wertfreie Wissenschaft) kako ona to sebi umišlja, nego je već sama pojava »vrijednosti lišene nepristrane objektivne znanosti«, egzaktne znanstvene spoznaje, adekvatan izraz jednog *vrijednosnog* stava spram zbiljnosti u cjelini koji svemu prethodi, naime tehnicističke volje za gospodstvom djelotvornoga znanja što pragmatizam uzdiže na rang metafizike. Bilo da je riječ o isprepletenim načinima socijalne uvjetovanosti npr. indijske budističke askeze, ili »svjetovne askeze« tipičnoga držanja protestantske etike kao duhovnoga stava kapitalizma, moderne znanosti ili strojne tehnike — svugdje Schelerova suptilna analiza nalazi osebujne i zapletene veze. Napokon, novovjekovno racionalno gospodarenje svijetom ne pošteđuje ni najapstraktniju teoriju — metafiziku: »Problem tehničkoga zgotovljavanja dispozicija duše i duha za filozofsku bitnu spoznaju poznavali su svi veliki metafizičari od Buddhe i Platona do Bergsonova 'bolnog napora' u svrhu gledanja 'durée' i do nauke E. Husserla o tehnici 'fenomenološke redukcije'...« (Ibid., S. 111).

Tako Scheler najdublje uvjerenje svojega učitelja, pa i svoju raniju filozofiju, nesmiljeno razotkriva kao metafizički tehnicizam koji metodu filozofskoga postupka, dakle tehniku mišljenja, apsolutizira do jedine filozofski dostojne tematike. Kročeći drugim putovima do istoga negativnog rezultata dovodi i *historizam*, i zato ga Scheler također podvrgava oštroj kritici. Kao nazor na svijet historizam je loša kripto-metafizika koja temeljito iskorjenjuje svako istinsko filozofsko mišljenje. Vjerujući da se sva spoznaja metafizike, pozitivnih prirodnih znanosti pa i njegova vlastita može relativirati, historizam Diltheya i Spenglera i sam je tom spoznajom relativiran. »On je povijest pretvorio u 'stvar po sebi' — a što znači to drugo nego historijskoj zbiljnosti dati *metafizički* smisao, a njezinoj spoznaji pridati metafizičko značenje?« (Ibid., S. 117).

Historizam je samo jedan od mnogih oblika relativizma i zato simptom filozofske dekadencije. Posljednje pitanje Schelerove sociologije znanja formulirano je tako da nasuprot historizmu nastoji prodrijeti do nekog temelja koji bi omogućio jednu novu *filozofiju povijesti*. Njegova kritička refleksija kulminira u spoznaji svoje vlastite vezanosti za evropsku krizu i sudbonosno značenje prvoga svjetskog rata za znan-

stveno-sociološku strukturu Evrope. On s gorčinom konstatira da kontinentalna Evropa više nikada neće vratiti svoju dominantnu ulogu i pionirsko mjesto u svjetskoj civilizaciji što ga je tim ratom definitivno izgubila. Istočne kulture dobit će na snazi, a Evropi ne prijeti pozitivna znanost i tehnika, nego donkihoterija plitkog pozitivizma, scijentizma i tehnicizma. To su realne prijetnje obnovi Evrope, ali ona mora naći spas, i Scheler vjeruje da se on nalazi samo u smjeru čiste teorije, jer Evropa mora »naći granicu svog hiperaktivizma kako bi našla *mjeru* svog razmišljanja i mira« (Ibid., S. 143).

Posebno istraživanje što ga Scheler kasnije posvećuje *»spoznaji i radu«* značajno je po novim uvidima upravo stoga što iznalazi bitne strukturalne veze egzaktnoga znanja i moći, i detaljnije razrađuje ideju o tri vrste znanja.

Rekurs u aksiologiji na neku postojanu čovjekovu prirodu, i u sociologiji na metafizičku kontemplaciju, nisu li to preslabi lijekovi protiv fundamentalne krize evropske kulture? Potrebna je mijena u bîti čovjeka; Scheler to naslućuje i zato poduzima izgradnju *filozofske antropologije*. Filozofsko pitanje o biti čovjeka i njegovu odnosu spram bitka zaokuplja Schelera u posljednjim godinama njegova stvaranja, i na tom području on je također pionir. Svi problemi njegova mišljenja sastaju se u jednom odlučnom pitanju »što je čovjek?«, i u njega se uklapaju sve ranije stečene spoznaje. Prevladavanje tradicionalnog novovjekovnog shvaćanja biti čovjeka kao duha, uma i intelekta kojemu odgovara bitak kao predmet, ovdje dobiva konkretnije oblike i čini odlučan korak naprijed.

Polaznu tačku te nauke tvori ontološko izjednačenje psihičkoga kao *unutarnjeg bitka* sa životom, i Scheler nastoji da ga prati u njegovoj stupnjevitoj izgradnji. Ontološke značajke života ispostavljaju se (bez pobližeg fundiranja) kao samokretanje, samooblikovanje, samodiferenciranje i samoograničavanje. Biopsihički bitak ispoljava se ponajprije kao *poriv* (Drang) kod biljke, i na njemu se slojno izgrađuju još tri viša oblika porivne strukture: u nižih životinja instinkt, u viših životinja asocijativno pamćenje i praktična inteligencija. S obzirom da između »pametnog čimpanze i Edisona opstoji samo gradualna razlika«, praktična ili tehnička inteligencija ne može biti specifičnost bitka čovjeka, ili tačnije, ona ga karakterizira samo kao homo fabera. Bitak čovjeka, naprotiv,

odlikuje *duh* koji nije naprosto moć apstraktnog logičkog kombiniranja, nego akt *ideiranja:* »Ta sposobnost odvajanja opstanka od takobitka sačinjava osnovno obilježje ljudskog duha« *(Položaj čovjeka u kozmosu,* Sarajevo 1960, str. 42). Čovjek može zatomiti, sublimirati nagone, i reći »ne« životu. Duhovni akt zrenja bîti, naglašava Scheler, nije tek huserlovsko »epohé«, nego ukidanje samog momenta realnosti. Dok životni poriv nailazi na otpor zbiljnosti i tako svjedoči o opstanku svijeta kao objektivnog korelata duha, bît svijeta čovjek može postići samo »kao 'asket života', vječni *protestant* protiv gole zbiljnosti« (Ibid., str. 44).

Prezentacija takve kompleksne strukture ljudskoga bitka daje Scheleru priliku da se razračuna s klasičnom zapadnjačkom teorijom o čovjeku koja duhu pridaje svu moć, i s onim »negativnim teorijama« koje tu teoriju obrću i vitalistički precjenjuju život (Driesch), neoromantički shvaćaju »dušu kao protivnika duha« (Klages) ili naturalistički apsolutiziraju spolni poriv (Freud). Naposljetku, Scheler se ponovo obara na Descartesa zbog njegova rascjepa između duha i tijela, i postavlja pitanje kakav je istinski odnos duha i poriva?

Duh je za sebe potpuno nemoćan, a poriv izvorno slijep i demonski, ali oni se međusobno prožimlju u čovjeku i omogućuju oživljenje duha i oduhovljenje poriva. Među njima dakle ne vlada samo jaz, nego posredovanje i jedinstvo, tu opreku čovjek u sebi i doživljuje kao sukob, ali svaka je strana opreke upućena na drugu i ne može bez nje. Oba obilježja čovjeka međutim imaju dublji izvor i proizlaze iz metafizičkog odnosa čovjeka prema *iskonu svih stvari.* Posljednji temelj svijeta sâm se izgrađuje između ta dva pola, duh i poriv dva su vječna atributa *apsolutnoga bitka.* U nama se oni javljaju kao ja i srce, oni su tek u nama kao stjecištu spoznatljivi i bitno upućeni na međusobnu suradnju. Štaviše, Scheler kritizira tradicionalni teizam koji s bogom započinje umjesto da s njime završava. *Ens a se* kroz čovjeka postaje *ens per se,* »unaprijed su upućeni postajanje čovjekom i postajanje bogom jedno na drugo« (Ibid., str. 73). Povijest svijeta manifestira to dvostruko zbivanje deifikacije, našim sudjelovanjem ona je sama taj beskrajni čin identifikacije.

Sve to pokazuje kako Schelerova antropologija završava u svojevrsnoj filozofiji povijesti i preko nje vodi u svojevrsnu spinozističku metafiziku. Premda je pet temeljnih ideja o

čovjeku u povijesti Zapada metodički oštro razgraničio i fiksirao kao »idealne tipove«, Scheler uza sav uloženi napor ipak ne dopire do prave ontološke dimenzije iskona neposredne povezanosti bîti čovjeka sa zbivanjem povijesti. Doduše valja priznati da je nove empirijske spoznaje sociologije znanja, medicinske antropologije, psihofiziologije i dubinske psihologije veoma plodno iskoristio za jednu novu filozofsku nauku o čovjeku, i kakvog su udjela pri tom imali rezultati istraživanja Buytendijka, Klagesa i Freuda, trebalo bi zasebno ispitati. Jednako bi tako bilo nadasve zanimljivo iznaći dodirne tačke njegovih posljednjih nazora s mišljenjem kasnoga Schellinga, kojega on nigdje eksplicitno ne spominje. Kao što je svojom fenomenologijom vrijednosti djelovao na N. Hartmanna, tako je svojom antropologijom utro put za konkretniju sintezu duha i života: Schelerov pojam čovjeka direktno vodi Heideggerovu određenju egzistencije.

Jaz između duha i života — to ishodište Schelerova mišljenja — znatno se smanjio u njegovim posljednjim spisima, i uzdignut je na striktno metafizičku razinu. U svom posljednjem članku što ga je objavio svega dva tjedna pred smrt, Scheler je nabacio nacrt *sistematskoga sklopa* svojega mišljenja, i da je imao vremena vjerojatno bi ga bio dalje razradio. Taj nacrt filozofskoga nazora na svijet donosi i neke nove elemente. Iznad »bitnoga znanja« prve filozofije ili ontologije stavlja se *metafizika* kao spasonosno znanje koje se račva na metafiziku prvoga i drugog reda, a između njih situira se filozofska antropologija. Štaviše, sama metafizika moguća je jedino kao »metantropologija« a bitak čovjeka postaje mikrotheos.

I Schelerova filozofija kulture produbljuje se do povijesno-filozofskih razmatranja. Povijesni sklop nosi kulturne tvorbe samo kao jedinstvo nagonskog i duhovnog, i kultura može opstojati samo kao iracionalno-racionalno-složeni bitak. Svoje doba Scheler razumije kao *epohu izjednačenja* (Zeitalter des Ausgleichs), kad se opreka duha i moći, apolinijskog i dionizijskog u kulturi mora izravnati, što je moguće samo pomoću silovite *re-sublimacije*. Proces ozdravljenja našega doba od pretjeranog intelektualizma i rehabilitacija nagonsko-čuvstvene sfere nužno započinje kao opći anti-intelektualizam: »*Revolt prirode u čovjeku* i svega onoga što je tamno, porivno, nagonsko — djeteta protiv odraslog, žene protiv

muškarca, masa protiv starih elita, obojenih protiv bijelih, svega nesvjesnog protiv svjesnog, pa čak i samih stvari protiv čovjeka i njegova razuma — to je jednom moralo doći« (*Der Mensch im Zeitalter des Ausgleichs*, usp. *Philosophische Weltanschauung*, München 1954, S. 103).

U vrtlozima prijelomnoga doba taj eksplozivni sukob može se riješiti samo uspostavljanjem *solidarnosti svih živih bića međusobno* i solidarnosti samoga svjetskog procesa s bivanjem njegova najvišeg razloga što dobiva svoj vidljivi izraz u nastajanju jednoga novog ljudskog tipa, ali ne »natčovjeka«, nego — *svečovjeka* (Allmensch). Scheler ocrtava buduću epohu kao proces izjednačenja klasa, naroda, duhovnoga i fizičkog rada, kapitalističkog i socijalističkog sistema, ukratko — sveopćeg izravnanja. Najveći zadatak vremena je da njegove ideje budu na razini svjetskopovijesnog bitka!

U Schelerovoj zaostavštini također se mogu naći značajni poticaji za suvremeno mišljenje. Ako su pesimistički akcenti u djelu u toku vremena jačali, onda to nije bila posljedica njegova osobnog sustajanja pred teškoćama, nego prije manifestacija dubljeg ulaženja u bît krize Zapada. Istančanu svijest o kritičnosti položaja čovjeka u jednom svijetu na zapadu Scheler je uspio podići do razine upitnosti kozmičkih dimenzija. Njegova misaona refleksija o bîti čovjeka doduše nikada nije prešla granicu filozofske antropologije, a pokušaj obnove metafizike sigurno nije najviše što se može učiniti da bi se ponovo iskonski živjelo, nego samo korak posljednjem tematiziranju filozofije *kao* filozofije. Ako je čovjek prvi put u situaciji da »više ne zna što je, on ujedno također *zna* da ništa ne zna«. Schelerovi prodori na svim područjima filozofskoga mišljenja koji su uspjeli, sasvim sigurno trajno pripadaju onom novom u našem vremenu. Ali njegov povratak povjerenju u povijest nije došao do posljednje izvjesnosti: izravnanje još nije istinsko pomirenje!

# NICOLAI HARTMANN

Graditelji suvremenog mišljenja sudjeluju u osvještenju epohe na veoma raznovrstan način. Ima osnivača novih orijentacija i prijelaznih pojava, takvih kojima posve nova misao bljesne poput munje ali je oni nisu u stanju sistematski dalje razviti, i takvih koji ne otvaraju spektakularne vidike ali svoju kritiku prošlosti umiju čvrsto zasnovati i usmjeriti je prema budućnosti. U ovu drugu grupu mislilaca spada Nicolai Hartmann, najodlučniji kritičar transcendentalnog idealizma novokantovstva i sistematičar prijelaznog razdoblja filozofije dvadesetoga stoljeća u njezinu »obratnu objektu«, od gnoseologije ontologiji, idealizma realizmu. On je osnivač realističke spoznajne teorije i kritičke »nove« ontologije koje se sastaju u svojevrsnu fenomenalističku i induktivnu metafiziku. Schelerovu materijalnu vrijednosnu etiku on je razvio dalje, i postavio novu teoriju personalnoga i objektivnog duha kao oblika duhovnoga bitka. Pisac voluminoznih spisa kojemu nije izmakla nijedna od filozofskih disciplina, Hartmann je mislilac čiji napor može služiti kao uzor ozbiljnog i trezvenog istraživanja. Njegova je odlika da umije obuzdati svaku nestrpljivost ishitrenih konačnih rješenja i svaki problem rasvijetliti s posve novog gledišta. Njegova ličnost utjelovljuje filozofski etos, a snaga toga mišljenja očituje se u minucioznoj analizi detalja prije nego u velikim sintezama.

Ako filozof može biti učenjak koji se isključivo bavi »objektivnim i nepristranim« znanstvenim istraživanjem svojega predmeta i ništa ga se drugo u svijetu ne tiče, onda je *Nicolai Hartmann* postigao ideal takva odnosa prema svijetu. Rodivši se 1882. u Rigi u obitelji baltičkih Nijemaca, on je pohađao rusku gimnaziju u Petrogradu, studirao medicinu u Dorpatu, klasičnu filologiju u Petrogradu i filozofiju u Marburgu — središtu Cohenove novokantovske škole i privlačnom mjestu za mnoge strane studente (npr. tamo je studirao i Boris Pasternak). Hartmann se habilitirao 1909. radnjom o počelima matematike Prokla Dijadoha i

postao privatni docent. Poslije učešća u prvom svjetskom ratu vraća se sveučilištu i postaje nasljednikom svojega učitelja Natorpa. U Marburgu je bio profesor od 1920. do 1925, od 1925. do 1931. djeluje na sveučilištu u Kölnu i blizak je Maxu Scheleru, a 1931. preuzima filozofsku katedru u Berlinu. Poslije drugog svjetskog rata prelazi u Göttingen i predaje na sveučilištu do svoje smrti 1950. godine.

Prvi Hartmannovi spisi još su potpuno u znaku novokantovstva, kao npr. *Platonova logika bitka* (Platons Logik des Seins, 1909). U nizu manjih članaka i studija on se postepeno oslobađa novokantovskih shvaćanja, i 1921. izlazi njegovo prvo značajno samostalno djelo — *Metafizika spoznaje* (Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis). Od ostalih spisa najznačajniji su: *Etika* (Ethik, 1926); *Filozofija njemačkog idealizma* (Die Philosophie des deutschen Idealismus, I-II, 1923—1929); *Problem duhovnoga bitka* (Das Problem des geistigen Seins, 1933); *K zasnivanju ontologije* (Zur Grundlegung der Ontologie, 1935); *Mogućnost i zbiljnost* (Möglichkeit und Wirklichkeit, 1938); *Izgradnja realnoga svijeta* (Der Aufbau der realen Welt, 1940); *Novi putovi ontologije* (Neue Wege der Ontologie, 1942); *Filozofija prirode* (Philosophie der Natur, 1950). Posthumno su objavljeni: *Teleološko mišljenje* (Theleologisches Denken, 1951); *Estetika* (Ästhetik, 1953) i manji spisi iz zaostavštine.

Transcendentalni idealizam novokantovskih škola gotovo jednoznačno obilježava ne samo »školsku« nego i »znanstvenu« filozofiju na početku dvadesetog stoljeća. Hartmann započinje svoj misaoni put kao učenik Cohena i Natorpa, i nije čudo što su njegove prve filozofske preokupacije još potpuno u znaku sljedbeništva tih učitelja. U središtu interesa toga filozofiranja nalazi se metodološki problem *znanstvene spoznaje*, pitanje kako da se egzaktnim znanostima osiguraju sigurni temelji. Traganje za apriornim osnovima znanosti polazi od shvaćanja da se Kantova filozofska zasluga sastoji u iznalaženju takve transcendentalne metode koja znanostima omogućuje apodiktički izvjesnu spoznaju predmeta. Filozofska je spoznaja ona koja istražuje izvore, mogućnosti i granice znanstvene spoznaje, ona je spoznaja spoznaje, dakle spoznajna teorija. Subjekt takve filozofske spoznaje označava se kao »transcendentalni subjekt« ili »svijest uopće« koja svoj predmet ne nalazi dân, nego zadan, ili tačnije ona ga sama stvara: spoznaja proizvodi bitak — uvijek ponovo ističe Cohen. Hartmann je također kročio tim putem mišljenja, ali ga je pod utjecajem Husserlove fenomenologije napustio i postao nje-

gov najžešći protivnik. On je osnivač gnoseološkog realizma iz kojega se u toku vremena razvila realistička ontologija. U toj preobrazbi njegova stajališta još je važniju ulogu igralo njegovo upoznavanje sa Schelerovim mišljenjem, što osobito dolazi do riječi u Hartmannovoj vrijednosnoj etici i filozofiji povijesti, ali i u dispoziciji ontološke problematike gdje središnju temu čini nauka o slojnoj gradnji realnoga svijeta. Taj susret novokantizma i fenomenologije u Hartamnnovu mišljenju nije završio potpunom sintezom, nego su elementi jednog i drugog smjera često nastupali naporedo kao neprevladani i neposredovani dijelovi jednoga sistematiziranog, ali ne do kraja domišljenog shvaćanja. Hartmann je u cjelini prijelazna pojava, on je prevladao idealizam, ali nije napustio spoznajnoteorijsku temeljnu usmjerenost filozofije. Zato i njegova ontologija nije drugo nego ontologizirana gnoseologija: subjekt i objekt ostaju apsolutni polovi koji omeđuju raspon svih posebnih razmatranja.

Ponajprije valja odrediti *metodičko ishodište* Hartmannove filozofije. Ona hoće da bude ne s onu, nego »s ovu stranu« (Diesseits) idealizma i realizma, metafizike i pozitivizma, racionalizma i iracionalizma, ali se čuva da u tome ne pretjera i ne padne u eklektiku. Novi obzor filozofije otvara se rehabilitacijom »prirodnoga stava« kao polazne tačke mišljenja. Svako misaono razmatranje predmeta za Hartmanna sadrži tri metodička momenta: *fenomenologiju, aporetiku i teoriju,* ti se momenti uzajamno dopunjuju, i nijedan od njih uzet za sebe ne seže dovoljno duboko. Fenomenologiju on poima gotovo pozitivistički kao čistu »nepristranu deskripciju« koja opisuje neku pojavu, ali ne kao intencionalni predmet u huserlovskom smislu, nego kao posebitak (Ansichsein). Zatim dolazi aporetika koja se oslanja na dosta moderno tumačenje Aristotela i ispostavlja aporije predmeta, rješive i nerješive opreke na njemu. I napokon nastupa treći metodički zahvat, teorija, koja ono shvatljivo i rješivo na predmetu interpretira i sistematski uklapa u razumljivi sklop spoznaja.

No Hartmannov je filozofski nastup poznat i po tome što je on najavio nužnost jedne nove *metafizike.* Metafizika može biti trojaka, naime, zasebno sadržajno područje transcendentnih predmeta (duša, svijet, bog) ili područna metafizika; od nje se razlikuje spekulativna metafizika kao bojište konstruktivnih sistema; ali opstoji i naročita metafizika pro-

blemâ. U filozofiji oduvijek su na dnevnom redu postojani problemi, oni samo mijenjaju ruho i različito se javljaju za pojedine povijesne epohe. Među tim ostajućim problemima ima takvih koji se bez daljnjega mogu riješiti, ali ima i takvih koji uza sav napredak spoznaje ostaju nerješivi, jer su u svojoj biti iracionalni, za racionalnu spoznaju neshvatljivi ili gnoseološki transinteligibilni. Takvi su posljednji nerješivi ostaci na svim znanstvenim područjima, npr. materija, život, duša, duh, vrijednost, povijest, itd. Drugačije ne stoji ni sa samim spoznajnim problemom, pa odatle i spoznajna teorija, da bi bila vjerna fenomenu, mora biti metafizika problema.

Polazeći od tih metodičkih premisa Hartmann pristupa svim filozofskim problemima na širem polju raznovrsnih disciplina. Prvo i središnje pitanje filozofije on razumije kao *problem spoznaje*. Metafizika spoznaje polazi od uvjerenja »da spoznaja nije nikakvo stvaranje, proizvođenje ni zgotovljavanje predmeta kako nas to hoće poučiti idealizam staroga i novog kova, nego shvaćanje nečega što opstoji prije i nezavisno od svake spoznaje« (*Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 3. Aufl. Berlin 1941, S. 1).

Temeljni fenomen spoznaje Hartmann određuje kao »shvaćanje nečega« (Erfassen von etwas). Spoznaja je takav akt koji se zbiva između subjekta i objekta, odnos ili *relacija* među njima: subjekt stoji naspram objekta. Pođe li se od svijesti, od subjekta u njegovoj intenciji spram objekta i taj fenomen učini osnovnim, onda je pri tom karakteristično što subjekt mora prekoračiti granicu svijesti: spoznaja je *transcendentni akt* koji prelazi preko imanentne sfere svijesti. Ali ona nipošto nije jedini akt koji je transcendentan, ima mnogo takvih akata u životu među kojima položaj spoznaje nije od primarnog, nego od sekundarnog značaja. Posebnu pažnju Hartmann posvećuje tzv. *emocionalno-transcendentnim aktima* koji mogu biti receptivni (iskušavanje, doživljavanje, trpljenje), prospektivni (očekivanje, predosjećaj, obuzetost) i spontani (žudnja, htijenje, čin, djelovanje). Ti su akti za život primarniji od spoznajnoga akta i u svom izvršenju nailaze na *otpor*, na nešto što im se protivi, i tako nedvosmisleno pružaju svjedočanstvo o realnosti opstanka vanjskoga svijeta. Spoznajni akt razlikuje se od svih tih akata u prvom redu time što nije djelatan, nego receptivan, on svoj objekt ostavlja nepromijenjenim.

Druga je temeljna karakteristika spoznajnoga akta što on kao transcendentalan i u isti mah receptivan ono naspramno mora ostaviti netaknutim. Dakle ono u spoznaji shvaćeno zapravo nije sam predmet, nego njegova slika, predstava objekta u subjektu. Stoga se spoznajna relacija pobliže pokazuje ne kao dvočlana, nego kao tročlana: subjekt, objekt i predstava objekta u subjektu; spoznaja je prema tome *reprezentacija predmeta*. Upravo po tome ona se razlikuje od mnogih imanentnih akata svijesti kao što su npr. čisto mišljenje, puko predstavljanje, mašta itd. Spoznajna predstava reprezentira nešto što nije samo u njoj, nego što bivstvuje po sebi, predmet spoznaje ne iscrpljuje se u svom predmet-bitku (Gegenstandsein), nego posjeduje nad-predmetni posebitak. Naposljetku, nije samo predmet spoznaje taj koji opstoji i izvan spoznajne relacije po sebi, nego kao što je objekt realan, također i subjekt realno opstoji po sebi. Tako se i spoznajna relacija zapravo otkriva kao realna relacija: ona je *odnos bitka* (Seinsverhältnis) između realnoga subjekta i objekta.

Kad je tako opisao fenomen spoznaje Hartmann započinje analizu spoznajnog problema i aporetičkom metodom ispostavlja sedam aporija od kojih je najznačajnija prva. Naime postavlja se pitanje: kako je moguće da se »iznutra« iz subjekta dođe »van« do nezavisnoga objekta, tj. kako je moguć izvan-sebe-bitak subjekta (Aussersichsein). To bi naime direktno opovrgavalo idealistički tzv. stav svijesti (Satz des Bevusstseins) koji tvrdi da je spoznaja predmeta moguća samo kao nešto imanentno *u* subjektu? Na to se nadovezuju ostale aporije: apriorne i aposteriorne spoznaje, aporija kriterija istine, problemske svijesti, progresa spoznaje i ontološka aporija. Te su analize veoma suptilne i oštroumne, dosljedno sprovedene, jedva da im ima premca u bilo kom pokušaju izgradnje sistematske spoznajne teorije.

Pa ipak, aporije ostaju aporije, i zato iskrsava pitanje kako je moguće naći njihovo rješenje, naravno uz pretpostavku da takvo rješenje uopće opstoji? Prije nego što će pristupiti rješavanju tih aporija, Hartmann će sistematski izvesti moguća stajališta gnoseologije i pokušaje rješenja spoznajnog problema. Stroga kritička diskusija pronalazi veoma oštre prigovore svakoj od mogućih solucija, i ti prigovori bolje preciziraju Hartmannovo vlastito stajalište. On smatra da su moguća tri glavna rješenja spoznajnog problema: *realističko*,

*idealističko* i *monističko*. Bez obzira na razlike i pojedina odstupanja sve forme realizma rješavaju problem spoznaje tako što daju primat objektu koji obuhvaća i subjekt. Raznovrsni oblici idealizma čine obratno — subjekt se nadređuje objektu; najposlije mistički i panteistički monizam subjekt i objekt podređuju nekoj trećoj sferi koja posreduje relaciju među njima i obuhvaća oboje. Realistička gnoseologija koja je u isti mah i kritička zauzima distanciju prema spomenutim solucijama i određuje svoje gledište kao *ontološko*. Iako nema sumnje da svaka gnoseologija mora dovesti do ontologije, jednako kao što se »spoznajni problem« nužno ispostavlja kao ontološki problem, odatle još nipošto ne proizlazi da se on može naprosto izjednačiti s bilo kojim drugim ontološkim, a još manje »realnim« problemom. Hartmannova razmatranja podliježu upravo toj opasnosti prebrzog ontološkog niveliranja pojma spoznaje.

Usprkos ponovljenim uvjeravanjima da se ontologija ne samo nadređuje gnoseologiji, nego je čak i obuhvaća, jednako kao što bitak »uključuje« spoznaju, Hartmannov prividni ontologizam otkriva se pri oštrijem kritičkom ispitivanju zapravo samo kao prerušeni gnoseologizam! Perspektiva klasične prirodne znanosti — taj ideal marburškog novokantovstva — i suviše čvrsto veže Hartmannov obzor filozofiranja, što se nigdje ne pokazuje jače nego na njegovu poimanju samog fenomena spoznaje, čijih posljedica on dakako nije svjestan. Ne opstoji nikakav »prirodni stav« koji bi eo ipso već bio »realizam«, kako to hoće Hartmann u svom nastojanju da pobije transcendentalni idealizam; prirodni stav nije nikakav »izam«, pa zato i »realizam« u njega *ekstrapolira* spoznajna teorija. Odatle valja izmjeriti domet realističke opozicije idealizmu: Hartmann naprosto preokreće njegovu bitnu tezu o prirodi spoznaje, pa zato i za njega »spoznajni problem« mora ostati centralnim pitanjem filozofije i fenomenalni diskrimen svakoga pitanja o istini: »Problem istine u svojoj srži nije ontološki, kao što nije ni logički ni psihološki, nego je isključivo gnoseološki« (Ibid., S. 407). Na taj se način subjekt-objekt-relacija apsolutizira jer je već sama artikulacija filozofskoga pitanja kao problem spoznaje posljedica dekartovskog rascjepa svijeta na subjekt i objekt. Svaki pojam bitka koji takva filozofija uopće može zamisliti definitivno je omeđen obzorom pred-metnosti. Ma koliko bile uspješne

u opisima pojedinosti, ni Hartmannove daljnje analize nisu otklonile tu bitnu slabost temelja.

Rehabilitirana »teza o realnosti prirodne slike svijeta«, dakle u biti gnoseološki pristup koji se pretvara u dogmu, postao je ishodište Hartmannove *ontologije*. Ona to uvjerenje bez daljnjega usvaja i potpuno previđa da i sama nekritički preuzima jedno povijesno neposredovano poimanje svijeta kao realno. Izgradnja realističke ontologije kao sistematskoga sklopa svih filozofskih pitanja postaje glavna briga Hartmannovih nastojanja, i to je rezultiralo pretjeranom opsežnošću ontološke tetralogije koja započinje zasnivanjem ontologije i završava kao filozofija prirode. Za razliku od stare, apriorne, esencijalne ontologije, svoju ontologiju Hartmann naziva »novom, kritičkom ili realnom«. Ona polazi od cijele širine životnog iskustva, »prirodnog« i znanstvenog, a svoje stajalište razumije kao *intentio recta* (izravno) suprotstavljajući ga *intentio obliqua* (neizravnom) što karakterizira gnoseološki idealizam. Primat bitka nad spoznajom uvjetuje »da ontologija baš ukoliko prema stvari mora biti philosophia prima, prema svom izvođenju i načinu rada može biti samo philosophia ultima« (*Zur Grundlegung der Ontologie*, Berlin 1935, S. 35). Dok su metafizička pitanja takve prirode da se ne mogu riješiti bez iracionalnog ostatka, ontološka pitanja nisu uvijek metafizička, nego ih ima i bez ostatka rješivih, ili općenito, ono racionalno uklopljeno je u obuhvatno iracionalno, ono predstavlja samo njegov isječak. Tematsko područje ontologije nisu apriorni principi bitka, nego sklop svih pitanja o osnovima na svim posebno-znanstvenim područjima čiji rad ona pretpostavlja; na svim tim područjima ona istražuje što je prema bitku temeljno, a to su načini, odnosi i oblici bitka.

Početak ontoloških istraživanja čine najapstraktnije i najopćenitije teme. Svaka ontologija ima posla s bitkom (Sein) i bićem (Seiendes), što se za Hartmanna svodi na odnos roda i vrste: »Bitak i biće razlikuje se jednako kao istina i istinito, zbiljnost i zbiljsko, realnost i realno ... (Ibid., S. 40). Antička je ontologija ta dva pojma pomiješala i zato je Hartmann otklanja kao naivnu i nekritičku. Prema njegovu mišljenju ništa manje nije pogrešan ni onaj suvremeni pristup pitanju o bitku što ga zastupa Heidegger. Naime on sadrži pogrešku već u samom izlazištu: pitanje o »smislu bitka« (Sinn des

Seins) — kako ga Heidegger postavlja u »Bitku i vremenu« — zamjenjuje problem bitka s problemom smisla, dakle unaprijed već postavlja bitak »relativno spram čovjeka« (Ibid., S. 43), a upravo je to nedopustivo budući da je »bitak bića indiferentan spram bilo čega što bi on mogao biti za nekoga« (Ibid., S. 46). Ali Hartmannova se polemika ne ograničava samo na Heideggera, nego pokušava kritički preispitati i tipizirati sva tradicionalna određenja bitka. Pri tom uvijek iznova završava zaključkom kako su ta shvaćanja u velikoj većini »pogrešna« zato što nisu uzimala u obzir rezultate istraživanja posebnih, osobito egzaktnih znanosti. Empirijske znanosti i na njima izgrađenu ontologiju Hartmann bez daljnjega shvaća kao direktan nastavak »prirodnog realizma«.

Kritička ontologija istražuje svoj predmet u širokoj perspektivi i pri tom se služi veoma raščlanjenim kategorijalnim aparatom, pa nije čudno što mora ispostaviti obilje distinkcija. Tako Hartmann prije svega razlikuje momente bitka i načine bitka, moduse i sfere bitka, i napokon oblike realnoga bitka čija se struktura izgrađuje u slojevima. Iz obuhvatnih analiza izdvojit ćemo najvažnije.

Tradicionalni par ontoloških određenja esencije i egzistencije figuriraju kao momenti bitka — *takobitak* (Sosein) i *opstanak* (Dasein). Dok je stara ontologija polazila od primata esencije nad egzistencijom, nova ontologija taj odnos obrće i tvrdi primat egzistencije kao »realne danosti«. Između opstanka i takobitka vlada odnos konjunkcije i disjunkcije, takobitak povezuje a opstanak razdvaja dva osnovna načina bitka, *realni* i *idealni*. No kategorijalna struktura toga odnosa otkriva i druge momente, naime identičnost i razliku opstanka i takobitka. Uzmemo li pojedinačno biće, opstanak i takobitak se razlikuje, ali što se više uzdižemo prema općenitom oni pokazuju tendenciju izjednačenja: »Svekoliki takobitak nečega 'jest' sam i opstanak nečega, i svekoliki opstanak nečega 'jest' također i takobitak nečega« (Ibid., S. 133). Tako npr. opstanak grane je takobitak drveta, opstanak drveta je takobitak šume, itd. — sve do granice svijeta u cjelini koji u sebi obuhvaća sva bića. Tu strukturu izmjene opstanka i takobitka Hartmann označava kao »neprekidno pomaknutu identičnost«. U *svijetu kao cjelini* opstanak i takobitak se poklapaju, oni su sadržani u njemu. Pitanje je samo da li takav pojam »svijeta« kao sadržavanja ili inherencije seže do te-

melja razlikovanja momenata bitka i može otkriti njihovo ontološko podrijetlo, ili »svijet« kao filozofski pojam možda zahtijeva daljnje tematiziranje?

Na tom osnovu Hartmann razvija i svoju teoriju o dva temeljna *načina bitka*, realnom i idealnom bitku. Nakon dužeg kolebanja on je realni bitak označio »jačim i višim« zato što se javlja u vremenu. Nije materijalnost, prostornost, pa ni zbiljnost uopće glavna ontološka karakteristika realnosti, nego je to vremenost. Realni bitak jest bitak stvari, događaja, osoba i djela, a idealni bitak obuhvaća fenomenološke bitnosti, bitak vrijednosti, logičke i matematičke strukture. U borbi protiv marburškog idealizma Hartmann nije izbjegao opasnosti platonizma da »idealne predmete« osamostali u zaseban način bitka.

Od načina bitka valja razlikovati *sfere bitka*, dvije primarne — idealnu i realnu, i dvije sekundarne — logičku i spoznajnu. Ove potonje nemaju zasebitka, nego su nošene onim dvjema prvima i sadržane u njima — logička u idealnoj, spoznajna u realnoj sferi. Sfere bitka razlikuju se međusobno modalnom određenošću, prema najopćenitijim kategorijama što ih određuju, a te još nisu konstitutivne, nego su samo *modusi:* mogućnost, zbiljnost i nužnost, kao i njihovi negativni korelati — nemogućnost, nezbiljnost i slučajnost. Modusi pokazuju stupnjeviti slijed i mnogovrsne odnose, ali među njima je najznačajniji onaj odnos koji određuje realnu sferu, zakon realne mogućnosti: što je realno moguće to je ujedno zbiljsko i nužno. U prošlosti takvu su paradoksnu tezu zastupali Megarani, i Aristotel ih je podvrgao oštroj kritici budući da na taj način poriču »svako kretanje i bivanje« i isključuju slučajnost iz zbivanja. Hartmann zapada u istu grešku, ali to ne može izbjeći jer je njegov pojam realne mogućnosti orijentiran na modelu klasične fizike. Uzdižući eficijentni kauzalitet do apsoluta on ističe da u »realnoj sferi nema naprosto mogućega ni naprosto nužnoga, već samo zbiljskog« (*Möglichkeit und Wirklichkeit,* Berlin 1938, S. 197). Ukoliko se naime slučajnost ne odredi kao ispoljavanje nužnosti u zbiljnosti, i taj odnos modaliteta ne pokuša shvatiti dijalektički, teško je izbjeći fatalizam.

Iz svega je već jasno da Hartmanna najviše zanima *realni bitak* i njegova struktura koju on određuje kao »izgradnju realnoga svijeta«. Napokon nova ontologija dolazi do svoje

sadržajne izvedbe — opće nauke o kategorijama. Kategorije nisu nikakve bitnosti ni apriorni principi, nego konstitutivne strukture bitka. Njihov broj nije određen, budući da nije konačan nego otvoren i s vremenom se dopunjava, to je niz opreka: princip — konkretum, struktura — modus, determinacija — dependencija, supstrat — relacija, kvantitet — kvalitet, itd. Znanost beskrajno napreduje, pa se zato ne može fiksirati ni neka konačna i zatvorena tablica kategorija[1]. Opstoje fundamentalne kategorije kojih se važenje proteže na cijeli realni bitak, ali on nije homogen, nego heterogen, izgrađen u *slojevima*. Fiksiranje njihovih međusobnih odnosa glavni je posao opće i diferencijalne kategorijalne analize. Realni se bitak sastoji od četiri temeljna sloja: *anorganskoga, organskoga, duševnoga i duhovnog*, čemu odgovaraju i adekvatni oblici shvaćanja kao zamjedba, zor, spoznaja i znanje. Analitičkom prikazu *kategorijalnih zakona* Hartmann posvećuje najveći dio svojeg istraživanja. Odnose slojeva bitka određuju četiri grupe kategorijalnih zakona, i među njima su najznačajnije grupe zakoni slojevanja i zakoni dependencije. Kada je riječ o slojevanju onda se kategorije nižih slojeva vraćaju u višima, doživljavaju promjenu, i u svakom se sloju javljaju nove kategorije. Zakoni dependencije pak fiksiraju najznačajnija Hartmannova dostignuća kategorijalne analize. Od posebne je važnosti *zakon jakosti* ili kategorijalni osnovni zakon: niže su kategorije jače od viših (*Der Aufbau der realen Welt*, Berlin 1940, S. 522). Njegov je protupol *zakon slobode:* više su kategorije doduše zavisne od nižih, ali su u svojoj zavisnosti u isti mah »slobodne« ili autonomne. Schelerovi poticaji u filozofskoj antropologiji u Hartmanna dobivaju sistematsku izvedbu i konačan oblik. Ali bez obzira na svu raznovrsnost i kategorijalnu diferenciju slojeva realnoga bitka, slojevi su ipak to što jesu po svojoj slojnosti koju zahvaljuju bitku. Hartmann, naprotiv, svim svojim analizama teži nečemu drugom, naime da sistematski pokuša obrazložiti svoje najdublje i najdalekosežnije filozofsko uvjerenje — *pluralizam!*

Kao što su nauci o modalitetu mnogi kritičari stavili oštre prigovore, tako bi se i nauci o slojevima moglo uputiti mnoge zamjerke. Ponajprije nije jasno kako se može izmiriti konstitutivni karakter kategorijalnoga bitka i beskonačnost

---

[1] Usp. Danilo Pejović, *Realni svijet*, Beograd 1960, str. 133—141.

njihova umnažanja? Ontološki krug nastaje i uzajamnom upućenošću kategorija na konkretno i konkretnoga na kategorijalni bitak: ne zna se što je temeljno a što utemeljeno. Najveća teškoća nastaje Hartmannovim uklapanjem cijele gnoseologije u ontologiju. Teza da je spoznaja samo jedan odnos među mnogim odnosima bitka, poseban oblik međuslojnoga odnošenja, realan kao i drugi odnosi — u isti je mah dalekosežna i više nego sporna. Više nego igdje ovdje najoštrije izlazi na vidjelo nedostatnost pozicije realizma kao takvog. On naime ne može objasniti podrijetlo fenomena spoznaje kao reprezentacije u svojoj razlici od drugih odnosa bitka. Realni i intencionalni odnos ne mogu biti isto, jer u protivnom slučaju spoznaja gubi svoju specifičnu razliku od drugih ontoloških fenomena. Drugim riječima, ako »duh«, »um« i »spoznaja« neosporno jesu »realni« kao psihološke činjenice, njihova je spoznajna funkcija posve druge vrste, a za nju nema mjesta medu zakonima koji vladaju slojevima realnoga bitka. Stoga pojam »reprezentacije« probija okvire Hartmannova realizma. Naprotiv, fenomen spoznaje može se ontološki dostatno objasniti ukoliko se napusti ne samo idealizam, nego i realizam. Iskonski pojam bitka takva je nadilazna sfera koja stavlja u izvorni odnos mišljenje s bićima što se zbiva *prije* svakog razlikovanja subjekta i objekta, »iznutra« i »izvanjskoga svijeta«. Realistička gnoseologija i ontologija samo su određene povijesne verzije filozofskoga pitanja o bitku, tačnije, one pripadaju novovjekovnom poimanju čovjeka i svijeta.

Premda tek izgradnja realističke ontologije pruža sistematsku osnovicu za ostale filozofske discipline, Hartmannov je opus na karakterističan način nastajao obratnim, induktivnim putem; oslanjajući se na antispekulativna pojedinačna istraživanja prije su nastala djela što razmatraju posebne probleme, a tek na kraju ontologija kao sintetička philosophia ultima. Dva su takva spisa od nejednake vrijednosti: djelo o etici koje je snažno djelovalo u Njemačkoj i anglosaskim zemljama, i njegova filozofija povijesti, ostavši skoro nezapaženom kao i njegovi posljednji spisi.

Hartmannova je *Etika* nastala u znaku daljnjeg razvijanja Schelerove fenomenologije vrijednosti. Njezini su problemi usredotočeni oko razmatranja *vrijednosti*, određenja *kreposti* i pojma *slobode*. Istraživanje etičkog fenomena poduzeto je na veoma širokom području, i osnovno pitanje etike

glasi: što treba da činimo? Ali ako to pitanje postavimo, onda moramo ići dalje i pitati: što je dobro? Ćudoredni čin postiže svoju svrhu samo ukoliko ozbiljuje neku vrijednost. *Vrijednosti* nisu subjektivna čuvstva niti tek odlike ćudorednih radnja, nego oboje pretpostavlja nešto treće: neki se postupak cijeni kao moralan samo zato što ozbiljuje vrijednosti. Na području moralnoga djelovanja imamo posla s dvije dimenzije etičkog problema, naime dva načina bitka koji se u ćudorednom djelu povezuju. Pred nama je ponajprije konkretna ćudoredna radnja, i na drugoj strani ćudoredna vrijednost koju ta radnja ozbiljuje. Vrijednosti pripadaju idealnom bitku: »Prema načinu bitka vrijednosti su Platonove ideje« *(Ethik*, 2. Aufl., Berlin 1935., S. 108). Kao svaki posebitak vrijednosti su također ravnodušne spram svake objekcije ili realizacije. One su za sebe nemoćne, ali ipak na neki način determiniraju konkretno realno zbivanje, naime kao *trebanje* (Sollen) što ne prisiljava, nego traži, iziskuje, te upravo po tome vrijednosti posjeduju kvalitativnu nadmoć nad principima »ravnodušnog« bitka. Opstoji pluralizam vrijednosti, njihovo se shvaćanje povijesno mijenja, relativno je, i zavisi od vrijednosnoga čuvstva (Wertgefühl) koje ih kao apsolutne idealne entitete osjeća na aprioran način. Iako mnogovrsne, vrijednosti općenito nisu jednake nego pokazuju hijerarhijski odnos, međusobno slojevanje, poput realnoga bitka. Najniže su vrijednosti ugode (Lustwerte), nad njima su vrijednosti dobra (Gütterwerte), još su više vitalne vrijednosti (Vitalwerte), a najviše ćudoredne vrijednosti (sittliche Werte). Zakoni kategorijalnog slojevanja i dependencije važe i ovdje: opstoji recipročan odnos između vrijednosne visine i jakosti, najniže su vrijednosti i najjače. U pogledu neposrednog pojavljivanja ćudorednih vrijednosti Hartmann veli da su to osebujni kvaliteti moralnih radnji i nošeni su njima, a vrijednosti uopće prianjaju uz realne predmete dobra ili čine, i ne posjeduju zasebitak (Fürsichsein). Vrijednosti djeluju na naše čine tako što znače jedan *plus determinacije*, povrh realno-kauzalne ili ontološke, vrijednosna je determinacija *aksiološka*. Zaseban dio etike raspravlja o *krepostima* i njihovu poretku, pri čemu se Hartmann ugleda na Aristotelov pojam ARETE kao sredine — MESOTES. Ali vrlina ili krepost kao ontološka sredina između dva ekstrema nije osrednjost, nego AKROTES — ono najvrlije, aksiološki najbolje, što se postiže sintezom

dviju vrijednosti. Razvijajući jednu misao Nietzschea i Hartmann smatra da se najveći etos osobe postiže »darežljivom krepošću« (schenkende Tugend).

No ćudoredna radnja može ozbiljiti vrijednost samo ako je izvršena slobodnom odlukom. Najteže i posljednje pitanje etike postavlja se zato kao *problem slobode.* Sloboda volje i odluke nije moguća u »negativnom razumu« (Kant) kao lišenost determinacije, nego samo u »pozitivnom razumu« kao vlastiti način determinacije. Antinomija slobode javlja se dvostruko — kao sukob s determinacijom prirode, i nespojivost slobodnoga čina s teleološkom determinacijom svijeta od strane neke božje providnosti. Dok se prva antinomija rješava pomoću »plusa vrijednosne determinacije« koja ne protivrječi kauzalnoj i spram koje je čovjek slobodan, tj. treba ali ne mora da čini krepost jer može činiti i porok — druga se antinomija može riješiti samo uz pretpostavku da nema nikakve božje providnosti u svijetu. Opstanak božji protivurječio bi mogućnosti ljudske slobode, i stoga Hartmannova etika nužno završava *postulatornim ateizmom.* Štoviše, slobodno je djelovanje čovjeka moguće samo ako je on sam opremljen predikatima božanstva — ima moć predviđanja, predodređenja, slobode i osjećanja vrijednosti!

Prikaz izgradnje realnoga svijeta pokazao je da duh pripada realnosti upravo zato što posjeduje *vremenost* i *procesualnost*, a to znači i *individualnost.* No ako je on s »nepristranog« ontološkog gledišta samo najviši sloj realnoga svijeta, već je etika pokazala da od njega zavisi realizacija vrijednosti, on nastupa kao najjači faktor opstanka slobode u svijetu. *Duhovni bitak* nošen je duševnim, ali duh ne samo što nadslojava dušu, nego je u najvišem smislu autonoman i sam se opet pojavljuje u tri oblika kao *osobni, objektivni i objektivirani duh.* Osobni duh odlikuje svijest i volja, on je »ekscentričan«, »ekspanzivan« spram svijeta, i kao bitno aktualan može opstojati samo ukoliko djeluje i izvršava svoje ciljeve. Stavljen u konkretnu situaciju koja ga izaziva osobni je duh transcendira, sistematski izabire sredstva za ozbiljenje svojih ciljeva, i tako »ono što je bio po sebi postaje i za sebe« (*Das Problem des geistigen Seins,* Berlin 1933, S. 105). U praktičnom djelovanju osobni duh objektivira svoje intencionalne sadržaje, i što je svjesno objektivirao nije više samo njegovo vlasništvo nego se otuđuje od njega i opstoji i za

druge osobe. Objektivni duh sačinjavaju pravo, moral, jezik, religija, znanost, umjetnost itd. Objektivni se duh prenosi s koljena na koljeno, opstoji kao tradicija, ali nema zasebnog opstanka, nego su njegovi nosioci ljudske grupe obilježene rasom, klasom, narodnošću, državnošću. Kao duh zajednice objektivni duh nema adekvatne samosvijesti, pa zato Hartmann ne dopušta da ikakvi kolektivi mogu dobiti predikat »osobe«, kako je to smatrao Scheler. Osoba je strogo individualna i takva ostaje. No osobni se duh ne objektivira samo kao realizacija intencionalnih sadržaja, nego i u materijalnim predmetima, i tako objektivni duh prerasta u *objektivirani duh:* oruđa, tehniku, djela umjetnosti i znanosti. Svi predmeti objektiviranog duha pokazuju »Vordergrund« i »Hintergrund« i Hartmann je taj odnos detaljnije istražio na primjeru »estetičkoga predmeta« koji kao estetički opstoji samo za nas (usp. *Estetiku*), dok realno egzistira samo neki materijalni predmet. Uopće je to značajka predmeta objektiviranog duha — kao da je nepremostiv jaz između subjektivnog i objektivnog u njima. Objektivni i objektivirani duh jednako se tradiraju, ali se u tome ne iscrpljuje njihov bitak, oni i »ostaju« u *povijesti* kao nešto trajno, imaju nešto natpovijesno, vječno u sebi. Problematika duha vodi Hartmanna direktno u pitanje: što je povijest?, i on po svom dobrom običaju odmah odgovara: »Povijest je mnogoslojno zbivanje« (Ibid., S. 55). Pita li se opstoji li u njoj ikakav napredak, makar u svijesti o slobodi, ne ispostavlja se ništa jer ona »nema krajnje svrhe« (Ibid., S. 173). Tako Hartmannova nauka o duhovnom bitku nastupa kao antiteza Hegelovoj filozofiji povijesti kao »istinskoj teodiceji« i dubokoj vjeri u napredovanje slobode. U dvadesetom stoljeću svakako nije više moguće vjerovati u teodiceju, pa stoga i na mjesto Hegelova apsolutnog duha kao treći član dolazi reducirani naprosto »objektivirani« duh bez cilja i svrhe.

Takav završetak filozofskoga mišljenja svakako otkriva jednu unutarnju konzekvenciju: realistički gnoseologizam ima odlučne posljedice za etiku i filozofiju povijesti, i upravo se zato zbiljska sloboda reducira na »osjećanje vrijednosti« a povijesno zbivanje ne može izbjeći opasnost fatalizma i nihilizma. Debele knjige što ih je Hartmann dugo godina pisao ne mogu sakriti nemoć njihova autora da filozofiju poveže s povijesnim zbivanjem. Uza sve bogatstvo poznavanja detalja,

trezvenost analiza i novost pojedinačnih uvida, Hartmannova filozofija ne prelazi okvire »znanosti«. Takvo filozofsko mišljenje koje se svjesno ograđuje od »svjetonazornog opredjeljenja« i samo »nepristrano promatra« bitak ne može uspjeti u tome da bude povijesno, ostaje po strani od bîti vremena i ne otvara nikakvu perspektivu.

# KARL JASPERS

Nemoć pred rušilačkim snagama vlastitoga vremena, iskustvo povijesne krize građanskoga svijeta kada sve postaje upitno a pojedinac se nalazi napušten usred svemira suočen sa svim mogućim katastrofama i stavljen pred golo ništavilo, izaziva u evropskom čovjeku čuvstvo tjeskobe, rezignacije i uzaludnosti. Takva se situacija reflektira u epohalnoj svijesti o propasti, a ugroženost duha od sveopćeg besmisla nalazi svoj filozofski izraz u pitanju o smislu ljudskoga opstanka. To je ishodište raznovrsnih filozofija egzistencije među kojima na prvo mjesto dolazi mišljenje Karla Jaspersa. On je zapravo jedini današnji mislilac koji potpada pod tu oznaku, zato ju je bez kolebanja prihvatio i u problemu egzistencije uočio središnje pitanje filozofskoga mišljenja. »Egzistenciju« on ne shvaća naprosto kao puki opstanak čovjeka, nego kao osebujni način njegova života, njegovo aktualno i stvaralačko ispunjenje. Nadovezujući na Kierkegaardovu problematiku i poticaje životne filozofije Jaspersovo se djelo suprotstavlja pozitivizmu i idealizmu, obraća pojedincu u njegovoj jednokratnosti i traži izvornu komunikaciju među ljudima. Filozofija dobiva ulogu terapije: uvid u promašenost, slabost i sustajanje egzistencije, nepouzdanost svijeta i granične situacije opstanka otvaraju put transcendenciji i pravome bitku kao onom obuhvatnom. »Metafizika« kao »filozofska vjera« u to obuhvatno svakako znači opredjeljenje za teizam, ali je veoma sporno može li to biti dovoljan razlog da se Jaspersa ubroji u »kršćanske egzistencijaliste« (Sartre).

Za razliku od goleme većine današnjih mislilaca *Karl Jaspers* nije školovani filozof nego doktor medicine, liječnik psihijatar. Rođen 1883. u Oldenburgu na obali Sjevernog mora on je apsolvirao zavičajnu humanističku gimnaziju i studirao najprije pravo u Heidelbergu i Münchenu, a zatim medicinu u Berlinu, Göttingenu i Heidelbergu. 1909. postao je asistent na tamošnjoj psihijatrijskoj klinici, a 1913.

habilitirao se za psihologiju. Napokon 1921. prelazi na filozofsku katedru i postaje redovnim profesorom. 1937. osumnjičen je zbog svoje knjige o Nietzscheu kao »politički nepouzdan« i od nacista prisilnim penzioniranjem odstranjen sa sveučilišta. Poslije rata 1945. ponovo preuzima svoju katedru, ali već 1948. prelazi na sveučilište u Basel gdje još i danas povremeno predaje.

Rijetko je koji filozofski autor u naše doba napisao toliko knjiga i članaka kao Jaspers. Iz toga mnoštva izdvojit ćemo najvažnije: *Opća psihopatologija* (Allgemeine Psychopathologie, 1913) — *Psihologija nazorâ na svijet* (Psychologie der Weltanschaungen, 1919) — *Strindberg i van Gogh* (Strindberg und van Gogh, 1922) — *Duhovna situacija vremena* (Die geistige Situation der Zeit, 1931) — *Max Weber* (Max Weber, Politiker, Forscher, Philosoph, 1932) — *Filozofija: I Filozofska orijentacija u svijetu, II Rasvjetljenje egzistencije, III Metafizika* (Philosophie, 3 Bde: I Philosophische Weltorientierung, II Existenzerhellung, III Metaphysik, 1932) — *Um i egzistencija* (Vernunft und Existenz, 1935) — *Nietzsche* (Nietzsche, Einführung in das Verständnis seines Philosophierens, 1936) — *Filozofija egzistencije* (Existenzphilosophie, 1938) — *Pitanje krivnje* (Die Schuldfrage, 1946) — *Filozofska logika, I O istini* (Philosophische Logik, I Von der Wahrheit, 1947) — *Filozofska vjera* (Der philosophische Glaube, 1948) — *O iskonu i cilju povijesti* (Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, 1949) — *Uvod u filozofiju* (Einführung in die Philosophie, 1950) — *Izvješće i izgledi* (Rechenschaft und Ausblick, 1951) — *Schelling* (Schelling, Grösse und Verhängnis, 1955) — *Veliki filozofi I* (Die grossen Philosophen, Bd. I, 1957) — *Atomska bomba i budućnost čovječanstva* (Die Atombombe und die Zukunft der Menschheit, 1958) — *Filozofija i svijet* (Philosophie und Welt, 1958). — Lista time ni izdaleka nije iscrpljena, jer je Jaspers objavio značajan broj manjih radova razasutih u raznim časopisima i zbornicima, a većina je njegovih knjiga doživjela nekoliko izdanja.

Kad netko više od pola stoljeća djeluje u javnosti i mnogo piše, teško odolijeva napasti da se ne ponavlja. Ta se opasnost uvećava ukoliko misao nije stroga ni oštro domišljena, a Jaspersovi se spisi odlikuju takvom opsežnošću koja graniči s razvodnjavanjem. Pretjerana jasnoća Jaspersova stila izrasta možda iz žudnje za radikalnom otvorenošću, iz spremnosti na sve mogućnosti egzistencije i iz potrage za univerzalnošću — kao da bi filozof rad da bude sveznalac. Ti opsežni radovi ne ostavljaju ni jedan problem po strani, i zato nikoga ne treba začuditi što veliki dio postavljenih pitanja ostaje tek polurasvijetljen. Dva su pola toga preširokog interesa

koji bitno omeđuju obzor Jaspersova mišljenja: na jednoj strani to je psihologija, na drugoj — kritika kulture, i samo to objašnjava hipertrofiju publicistike u Jaspersovoj filozofiji. Pojam znanosti kao objektivne spoznaje »slobodne od vrijednosti« kako ju je rikertovski shvaćao Max Weber igra znatnu ulogu pri oblikovanju Jaspersovih nazora, problem egzistencije potječe od Kierkegaarda, formulaciju osnovnih filozofskih pitanja Jaspers je izvršio analogno Kantu, a od velikih mislilaca prošlosti na njega su najviše djelovali Plotin i kasni Schelling. Svoja shvaćanja Jaspers je nekoliko puta sistematski izlagao i s vremenom preoblikovao, ali se u cijelom djelu prilično jasno ocrtavaju psihijatrijsko-psihološka faza, faza filozofije egzistencije i faza filozofske vjere u obuhvatno.

Započevši svoj životni put kao psihijatar Jaspers je kasnije ukazivao na činjenicu da su ga k filozofiji natjerali nalazi što ih je otkrio kao liječnik. Vršeći svoju medicinsku praksu on je liječio duševne bolesnike i u kliničkoj terapiji jasno osjetio granice prirodoznanstvene metode. Došao je do zaključka da duševna oboljenja, doduše, počivaju na stanovitim somatičkim poremećajima, ali da u svojoj obuhvatnosti zapravo izražavaju raznovrsne tipove krize cijele ličnosti i njezine slike svijeta. Psihijatrija prema tome nije prirodna nego duhovna znanost, i to je Jaspersu dopustilo da se pri opisu psihičkih fenomena poslužio Husserlovom metodom deskriptivne fenomenologije. S druge je strane pod utjecajem Diltheyeve »razumijevajuće psihologije« u psihijatrijskom istraživanju počeo razlikovati »metodu objašnjavanja« (Erklären) od »metode razumijevanja« (Verstehen): dok prva prirodoznanstveno racionalnim putem otkriva kauzalne zavisnosti među pojavama, metoda razumijevanja nastoji da shvati smislene odnose među psihičkim događajima — ponajprije tako da »racionalno« iznalazi veze između pomišljenih sadržaja, a zatim da se »uživljava« (Einfühlung) u osobno-duševno podrijetlo tih sadržaja. Ti su Jaspersovi uvidi djelovali originalno i poznati psihijatar Ludwig Binswanger smatra ih epohalnim za daljnji razvitak suvremene psihijatrije. Nemogućnost čisto pojmovnog fiksiranja neke općenite »biti osobe« nametnula je potrebu odvojenog razmatranja svakog individualnog slučaja — položeni su prvi temelji »Daseinsanalyse«. Koliko ta Jaspersova otkrića duguju Hus-

serlovim metodičkim poticajima mora ostati otvoreno, budući da on sam izjavljuje da ga je (1913. god.) »Husserlova filozofija razočarala«. Opisujući (1951. god.) svoj prvi neposredan susret s osnivačem fenomenologije nakon publiciranja »Opće psihopatologije«, Jaspers veli da ga je Husserl pohvalio tretirajući ga kao svog učenika i na njegovo pitanje što je zapravo fenomenologija odgovorio: »U vašim spisima izvrsno tjerate fenomenologiju. Ne morate znati što je to ako dobro radite. Činite samo dalje.« (Karl Jaspers, *Mein Weg zur Philosophie*, usp. *Rechenschaft und Ausblick*, München 1951, S. 328).

Uvjerenje o nemogućnosti da se empirijski utvrde »pravila« psihičkog ponašanja tvori polaznu tačku Jaspersove *Psihologije nazora na svijet* — drugog značajnog djela što ga je publicirao (spominje ga i Heidegger, usp. *Sein und Zeit*, 7 Aufl., S. 301—302). Ta knjiga nema nikakva posla s prirodoznanstvenom psihologijom, nego hoće ocrtati mogućnosti i granice duševnoga života u cjelini — svih vjerovanja, nazora i stavova spram svijeta. Nazori na svijet nisu zbir pojedinih uvjerenja osobe, nego okosnice i konstitucionalni okviri ličnosti koji se ne mogu jednostrano ograničiti na spoznajne funkcije jer obuhvaćaju sva ispoljavanja osobe i zapravo počivaju na snazi onih *ideja* što kao posljednji motivi određuju totalnu ličnost — sve misli, doživljaje i čine u iskustvu sa svijetom. Struja doživljaja otkriva temeljni fenomen da je subjekt suočen s objektima, i taj rascjep igra glavnu ulogu pri konstituciji mogućih *stavova* (Einstellungen) subjekta spram objekta. Tim stavovima kao objektivni korelati odgovaraju različite *slike svijeta* (Weltbilder), i Jaspers razlikuje tri *tipa* subjektivnog stava: predmetni — obraćen objektu, reflektirani — obraćen natrag subjektu, i entuzijastički koji smjera na to da prekorači subjekt-objekt odnos i prodre u bezgranično. Na tim se stavovima izgrađuju osnovni tipovi slike svijeta: osjetilno-prostorna, duševno-kulturna i metafizička slika svijeta. Ova potonja se ne može reducirati ni na što subjektivno ni objektivno, ne može se protumačiti predmetnim ni racionalnim kategorijama, jer njezini su sadržaji fundirani u ideji posljednjega jedinstva svega što ukazuje na ono bezgranično, apsolutno. Metafizička slika svijeta, ističe Jaspers, postiže se samo *ljubavlju*, i ne može se subjektivno »razumjeti« ni objektivno »objasniti«.

Ono nadilazno ostaje nedohvatljivo na neposredan način, nepristupačno je i racionalnom posredovanju, pa ipak ima jedan način na koji ga svaki čovjek, doduše rijetko, ali sigurno više put u životu iskušava. Ljudski je opstanak u stalnoj mijeni, u promjenljivim situacijama, ali uvijek ograničen i konačan, i ima takvih situacija kad on neizbježno udara o svoju granicu. Takve situacije nazivaju se *graničnim situacijama* (Grenzsituationen): borba, smrt, slučaj, krivnja. Njima smo potreseni do dna i dovedeni do očaja, ali nam te situacije pružaju mogućnost da osjetimo iskonsku slobodu izbora naše vlastitosti. Dovodeći nas u antinomije, one nam izmiču sigurnost i čvrst oslonac u svijetu, ali baš u tome daju naslutiti ono što prelazi taj konačan svijet — transcendenciju. Mogućnosti različitog držanja ličnosti u graničnim situacijama pružaju Jaspersu osnov za njegovu karakterologiju i klasifikaciju duhovnih tipova.

Takva psihološka tipizacija nazora na svijet sigurno pokazuje dodirne tačke s Weberovom naukom koja se »idealno-tipičnom« metodom istraživanja zaustavlja pri »mogućnostima« i ne upušta u zbiljnost! Sama karakterizacija tipova, međutim, uvođenje termina »granična situacija« i emocionaliziranje kategorija — to su elementi koji će igrati značajnu ulogu u daljnjoj izgradnji Jaspersovih nazora i već daju naslutiti obrise sistematskoga sklopa filozofije egzistencije. Jaspers se više puta osvrtao na svoj filozofski razvitak, i u svojoj »Filozofskoj autobiografiji« veli da mu je »Psihologija nazora na svijet« postala »nesvjestan put k filozofiji«. No ona još nije u stanju da pruži neku filozofiju, jer je filozofija u svom najvišem smislu »profetska filozofija« dok je psihologija promatrajući razumije i skicira mogućnosti nazora na svijet. »Tko hoće direktan odgovor na pitanje kako da živi uzalud ga traži u toj knjizi« (*Philosophische Autobiographie*, usp. *Karl Jaspers*, hrsg. von P. A. Schilpp, Stuttgart 1957, S. 18).

Kad je Jaspers preuzeo filozofsku katedru u Heidelbergu tamo je već bio najznačajniji novokantovac Heinrich Rickert koji je njegove prve pokušaje jetko ismijao, ali je svojim strogim razdvajanjem bitka i vrijednosti znatno utjecao na Webera i Jaspersa. To je svakako pridonijelo činjenici da i Jaspers glavna filozofska pitanja formulira po ugledu na Kanta. Za Kanta osnovna filozofska pitanja glase: što

mogu znati? što mi je činiti? čemu se mogu nadati? što je čovjek? U skladu s promijenjenom povijesnom situacijom Jaspers je ta pitanja preformulirao u pet novih pitanja: što je znanost? što je komunikacija? što je istina? što je čovjek? što je transcendencija? (*Rechenschaft und Ausblick*, S. 342—346). Na mnogim mjestima u Jaspersovim spisima iznova izbija na vidjelo tipično kantovsko pouzdanje u objektivnu znanost kao mjerodavnu sliku zbiljnosti i autoritativno izlazište filozofiranja, ali se to gledište neprestano dopunjuje kirkegardovskim emfatičnim traženjem prave egzistencije. Ta su dva elementa u Jaspersa združena na posve izvanjski način, i zato će kao protivurječje neprestano determinirati njegovu filozofiju egzistencije. Jaspers vapi za iskrenim susretom s drugim ljudima i očajava nad izmicanjem transcendencije, bez nade da će vratiti povjerenje u apsolutno.

Može li se filozofija egzistencije u svom nastojanju pobliže odrediti? Dopušta li ona strogu definiciju? Jaspers smatra da filozofija u prvom redu mora biti *praksa* (Praxis), i to praksa naročite vrste koja ne smjera ni na kakvu korisnost, a još manje na poboljšanje morala, to je praksa vlastitoga misaonog iskona koji ukazuje kako se pojedinačan čovjek može ozbiljiti. Takva praksa izvire iz one dubine života gdje se susreće vrijeme i vječnost, i stoga je filozofska praksa zbiljska samo u rijetkim trenucima vrhunaca osobnog filozofiranja, dok u objektiviranim filozofskim spisima tek priprema za takav čin. Filozofska praksa izvršava se u unutarnjem djelovanju kada čovjek biva vlastit, otkriva mu se bitak i on sam, i takva je objektivnost ona pasivnost darivanja čovjeka samome sebi. »*Filozofija egzistencije* je ono mišljenje koje se koristi svim stvarnim znanjem i prekoračuje ga, pomoću kojega bi čovjek htio da postane on sam. To mišljenje ne spoznaje predmete nego rasvjetljuje i budi u pojedincu bitak onoga koji tako misli. *Dospjevši u nepouzdanost* prekoračivanjem sve spoznaje svijeta što fiksira bitak (kao filozofska orijentacija u svijetu) ono *apelira* na njegovu slobodu (kao rasvjetljenje egzistencije) i stvara prostor njegova bezuvjetnog djelovanja u prizivanju transcendencije (kao metafizika)« (*Die geistige Situation der Zeit*, 4. Aufl., Berlin 1932, S. 145).

Sistematski oblik tim idejama Jaspers je dao u svom glavnom djelu *Filozofija* koje se raščlanjuje prema trostru-

kom načinu transcendiranja u potrazi za bitkom na filozofsku orijentaciju u svijetu, rasvjetljenje egzistencije i metafiziku.

Filozofija započinje *traženjem bitka* iz konkretne situacije pogođenosti čovjeka koji u svijetu ne nalazi oslonac, jer je sav bitak razdrt i slomljen. Pitanje o bitku izrasta u čovjeku zato što je zaboravio tko je on sam, filozofija proizlazi iz moguće egzistencije i njezina je metoda *transcendiranje*. Bitak se javlja na trostruk način kao objektivni bitak predmeta, subjektivni bitak svijesti i bitak po sebi, čemu odgovara i trostruki oblik opstanka onoga koji misli — empirijski opstanak ja, svijest uopće i moguća egzistencija. »Egzistencija je ono što se odnosi *spram sebe i u tome spram svoje transcendencije*« (*Philosophie*, 3. Aufl., *I Philosophische Weltorientierung*, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1955, S. 15). Kao što se egzistencija ne može pojmovno odrediti, ne može se kategorijalno fiksirati ni bitak, jer on nije objekt. Zato filozofiranje iz moguće egzistencije uvijek mora imati u vidu svoju nedovršenost i otvorenost. Budući da je egzistencija nešto apsolutno nepredmetno, mišljenje iz moguće egzistencije traži ono nadilazno, nema egzistenciju kao svoj posljednji cilj, nego teži preko nje van. Filozofsko je mišljenje prekoračivanje granice, a način prekoračivanja odlikuje svaki od tri moguća dijela filozofije napose. Prvi način transcendiranja događa se u spoznajnom procesu koji dopire do granice svijesti uopće. Drugi je način transcendiranja uzdizanje od empirijskoga individualnog opstanka do pravoga samobitka, i taj se postupak ne može shvatiti psihološki ni logički, jer egzistencija izmiče svakom objektiviranju, ne može se odrediti općenovažnim kategorijama, i priopćuje se samo indirektno. Treći način transcendiranja ide od opstanka prema sebi-dolaženju egzistencije koja traži mir u jednom bitku, i taj se proces također može opisati samo negativnim putem (nalik negativnoj teologiji). Tri su načina transcendiranja izvorna cjelina, ni jedan nije moguć za sebe, i filozofska pitanja što odatle izrastaju zapravo su egzistencijalni impulsi da se premosti rascjep između subjekta i objekta i dopre do iskonskoga bitka po sebi.

*Filozofska orijentacija u svijetu* polazi od tradicionalne novovjekovne vjere u svemoć znanstvene spoznaje, da bi je na kraju ipak dovela u sumnju samo radi njezine nedovrše-

nosti. Nekritički pojam »svijeta« kao cjeline predmetnosti provlači se kroz sva Jaspersova izvođenja. Znanosti otkrivaju svijet na izvoran način, pružaju prisilno i općenovažno znanje (ibid., S. 86), ali pokazuju dvostruku granicu: ograničenjem objekta ostavlja se sve ostalo po strani i odatle izvire specijalnost znanosti — njezina prva granica. Tome pridolazi granica objektnosti, koja izrasta iz beskrajnosti znanstvenoga posla — predmet istraživanja ostaje neiscrpiv. Granice prisilnoga u znanju javljaju se kao nedokažljivost prvih pretpostavki — aksiomi matematike, zbiljnost u empirijskim disciplinama gdje je datost činjenica upućena na teorije i obratno, ili kao granica priopćivosti i zornosti u kategorijalnim i bitnim zorovima. Ograničenost znanstvene spoznaje onemogućuje zaokruženost neke dovršene i gotove slike svijeta, pa odatle nije moguć ni neki potpun sustav znanosti, nego samo uvjetna i relativna sistematika. Stoga promašuju i oni filozofski pokušaji koji hoće da dođu do zaključne orijentacije u svijetu — *pozitivizam i idealizam.*

Pozitivistička slika svijeta identificira bitak s datošću predmeta prirodnoznanstvene spoznaje, sve podvrgava uzročnosti i apsolutizira mehanistički razum, ali pozitivna zbiljnost ne može samu sebe opravdati (ibid., S. 221). Idealizam zapada u suprotan ekstrem i bitak izjednačuje s duhom; pa ipak, cijeli je antagonizam tih nazora samo prividan, jer je objema zajednička dogmatska teza o bitku kao cjelini i općenitom zbog čega nužno promašuju individualnu egzistenciju. Nemogućnost općenovažnog nazora na svijet pokazuje samo dva izlaza: »natrag u objavu« ili »naprijed k filozofiranju« (ibid., S. 239) i Jaspers se odlučuje za potonji. Gdje nazor na svijet prestaje izvire filozofiranje, ali je sada već očito da ono za Jaspersa nije moguće kao sistem, pri čemu on ponavlja Kierkegaardove argumente. Po odnosu spram transcendencije filozofija je bliska religiji i umjetnosti, ali se od njih također bitno razlikuje. »*Filozofija se bori protiv* religije, ali svagda protiv određene religije, i to protiv njezine neistine ako religija sklizne u stvarnosnu objektivnost do materijaliziranja transcendencije i čovjek se time unizi« (ibid., S. 300). Najopasnije je kad filozofija postane nekontrolirana muzika kategorija ili pojmovno pjesništvo poput spekulativne metafizike Plotina, Hegela i Schellinga.

Pokazuje se da je glavni rezultat Jaspersove filozofske orijentacije u svijetu makar negativno razgraničenje filozofije od bilo kakve stroge znanosti, racionalne objektivirane metafizike, teologije i konfesionalizma objavljenih religija. Hoće li on taj stav čvrsto zadržati i do kraja?

Kad su tako završene sve pripreme Jaspers pristupa glavnoj zadaći svoje filozofije — *rasvjetljenju egzistencije*. Kako se već ispostavilo, nema adekvatnih sredstava za deskripciju i priopćenje njezina karaktera, i zato se Jaspers trudi da iznađe takav metodički postupak koji izbjegava svako opredmećivanje i racionalno pojmovno utvrđivanje glavnih značajki egzistencije. Egzistencija nikada nije da jest, nego može i treba da bude, i zato je moguće samo približno rasvjetljenje njezina bitka. Takvo se mišljenje služi posebnim metodama, ponajprije negativnim dovođenjem do granice koja udara o prazninu, pomaže se psihološkim i logičkim objektiviranjem, i najposlije traži ono općenito u egzistenciji. S obzirom da je egzistencija bitno *mogućnost*, a ne zbiljnost, njezina se »formalna shema« ne može adekvatno svakome priopćiti, nego samo neposredno iskusiti u nagovoru. Odatle izrastaju takve sheme kojima se egzistencija kao jednokratna ipak, makar približno može općenito opisati. »Kako bismo učinili jasnim ono specifično općenito signa rasvjetljenja egzistencije, kontrastiramo vremenska *pojavljivanja* moguće *egzistencije* vremenskom *opstanku* kao općenovažnoj objektivnosti, ili drugim riječima, kontrastiramo *pojmove egzistencije* Kantovim kategorijama« (*II Existenzerhellung*, S. 17).

Kakve su »ontološke« prirode *pojmovi* egzistencije koji ipso facto ne smiju da budu racionalni, nek sam bog zna! Jaspers nije jasan, ali time upozorava na višeznačnosti svih egzistencijelnih iskaza i nužnost njihova izopačavanja ukoliko se oni shvate čisto »subjektivno« ili potpuno »objektivno«. To je i posljednji razlog što su moguće samo *pseudo*definicije egzistencije: svakom objektiviranju njezina bitka odupire se njezina bitna neizvjesnost (In-der-Schwebe-sein). Štoviše, baš je to izraziti smisao rasvjetljivanja egzistencije da se premosti jaz između subjektivnosti i objektivnosti.

Glavne se značajke egzistencije ispostavljaju kao *komunikacija, sloboda i granične situacije*. Iskon vlastitosti nije u osami pojedinca nego u skupa-bitku (Mitsein) s drugima, ali

ne naprosto u zajedništvu opstanka, nego u egzistencijelnoj komunikaciji koja se postiže u ljubavi, tačnije *ljubećom borbom* (Liebender Kampf): »Proces objavljivanja u komunikaciji ona je osebujna *borba* što je kao borba u isti mah *ljubav*« (ibid., S. 65). Apsolutna otvorenost prema egzistenciji, neposrednost i ljubav — to je supstancijalni izvor *komunikacije*. Izostajanje takve komunikacije Jaspers često navodi kao neposredan povod svojega mišljenja, i u pogledu forme filozofiranja kao izvorne komunikacije preporuča iskrenost poput dijaloga Dostojevskog u »Braći Karamazovima« (ibid., S. 116). Ono što Jaspers navodi kao *povijesnost* egzistencije orijentirano je na historijskoj svijesti i određuje se tradicionalno metafizički kao jedinstvo vremena i vječnosti u ispunjenoj sadašnjosti trenutka (ibid., S. 126) — kao neka opomena da se ne zaboravi na vječnost!

Razumljivo je odatle i Jaspersovo shvaćanje *slobode* primarno kao slobode volje da egzistencija samu sebe hoće. Sloboda kao »egzistencijelni izbor je odluka da u opstanku budem ja sâm« (ibid., S. 181). U svakom trenutku egzistencija sebe izabire i tako u isti mah komunikativno izabire drugoga. No ta mogućnost izbora nosi sa sobom i odgovornost egzistencije, izborom jednoga odbija se drugo, i tako već sama sloboda znači *krivnju*: »Budući da sebe znam kao slobodan, priznajem se krivim... *Toj* krivnji ne mogu izbjeći a da ne poreknem svoju slobodu samu« (ibid., S. 196—197). Bitna krivnja egzistencije očituje se naročito u nekim bezuvjetnim prilikama ljudskoga djelovanja, *graničnim situacijama* (o kojima je Jaspers već ranije raspravljao). Takve su smrt, patnja, borba i krivnja. Situacija je data zbiljnost koja uvjetuje djelovanje opstanka, ona može biti pojedinačna, tipična i historijski jednokratna. Ono što odlikuje granične situacije jest njihova neizbježnost, one se ne mogu otkloniti, u njima se egzistencija »ozbiljuje« i to skokom u neizvjesno: upitan biva svijet, egzistencija i granica obojeg — egzistencija sustaje pred transcendencijom.

Upitnost svijeta i upitnost egzistencije na dvostruk način otkrivaju neizbježnu granicu svakoga bitka koji se može znati i dovode nas pred takav bitak koji je nedohvatljiv; orijentacija u svijetu i rasvjetljenje egzistencije nužno vode u *metafiziku*. Ali zbiljnost transcendencije više nego išta izmiče tradicionalnoj metafizici koja operira pojmovima pred-

metne zbiljnosti, ona se otvara samo *mišljenju u simbolima* za koje se čak mitološke i teološke predstave o transcendenciji pokazuju kao nepodesne. Za razliku od formalnih oblika transcendencije u kategorijama predmetnoga uopće, Jaspers izvodi nekoliko načina *egzistencijelnih odnosa* spram transcendencije: prkos i predavanje, pad i uspon, a iznad svega »zakon dana i strast spram noći«. Zakon dana racionalno uređuje naš opstanak, traži jasnoću i veže za um i ideju. Posve je drugi odnos spram bitka onaj koji se izvršava nagonski u nama, mračan poriv: »*Strast spram noći* . . . baca se u bezgraničan ponor ništavila, koji sve uvlači u svoj vrtlog« (III *Metaphysik*, S. 102). Strast prema noći javlja se kao vezanost za zemlju, majka, krvno srodstvo i erotika, njima Jaspers pridaje daleko značajniju ulogu u otkrivanju transcendencije nego svim racionalnim pristupima.

Središnja je misao Jaspersove metafizike nauka o *šifarskom pismu i sustajanju* (Chiffreschrift und Scheitern). Transcendencija se naime ne manifestira direktno, i nije racionalno razumljiva, nego se pokazuje u šiframa koje su mnogoznačne i stoga se nikada do kraja ne mogu odgonetati. Sama je egzistencija mjesto čitanja toga šifarskog pisma, šifre su dostupne vjerovanju, ali nisu pojmljive. To je razlog što Jaspers izričito proklamira nemogućnost neke ontologije uopće, a još više za njegovu metafiziku: »*Ontologija* je put ukrućivanja pravoga bitka u neko znanje o bitku, čitanje je pisma šifara naprotiv iskustvo bitka u *neizvjesnosti* (ibid., S. 161). U sebi jednokratna egzistencija nije u stanju filozofski govoriti o sadržaju šifara i stoga svaki pristup jedinstveno-općenitom »aspektu« transcendencije nužno uključuje da »razdrtost (Zerissenheit) prodire u svaki takav govor«. Pitati »*što*« su šifre ili »što« bi one mogle tačno značiti, u načelu je pogrešno, i nešto takvo ne može se pitati niti izreći. Jedan način čitanja šifara prisutan je u umjetnosti, drugi je filozofska spekulacija, ali ni jedan od tih pokušaja ne može potpuno uspjeti. *Sustajanje* je nužan završetak svih pokušaja da se potpuno približimo apsolutnom bitku — to je posljednja šifra. Ali sustajanje nije nikakav »nesretan slučaj« ili »mogućnost koja je propuštena«, nego je identično sa slobodom egzistencije: ukoliko se egzistencija odnosi spram transcendencije, ona mora sustajati: »*Sustajanje je posljednje*« (ibid., S. 220). Sustaje orijentacija u svi-

jetu, sustaje rasvjetljenje egzistencije, pa prema tome mora i metafizika. To da se ni u čemu ne može uspjeti pripada »biti bitka« i jedina je mogućnost čovjeka. Tako odsustvo izvjesnosti, »zbiljnost« sustajanja nije bijeg iz svijeta, nego ostajanje u njemu: »mir u zbiljnosti« i »podnošenje« (Dulden) — to su posljednje riječi Jaspersove filozofije.

Mnogo je kritika već upućeno na adresu »očajništva« i »pesimizma« Jaspersove filozofije egzistencije, tako da se tim »svjetonazornim« prigovorima više nema što dodati. Jaspers ostaje uvjeren da je upravo takva opisana, dakako povijesno uvjetovana, struktura egzistencije jedino i moguća. On je ovjekovječuje, i u tom pogledu njega po svoj prilici nitko neće razuvjeriti. Sa strogo filozofskog gledišta, međutim, valja reći da je njegovo mišljenje u cjelini samo prkosno protivljenje i oponiranje tradicionalnoj metafizici. Njegovo zdušno prihvaćanje objektivno-znanstvenog svijeta kao prvog iskona filozofije teško se može pomiriti s »iskrenošću« vjere u apsolutnu transcendenciju. Uzdizanje iznad faktičnosti ostaje pri konstataciji da je čovjek građanin dva svijeta — fizičkog i metafizičkog, prolaznog i vječnog, i stoga Jaspersova filozofija sama sebi zatvara put u izvornu povijesnost i zbiljsku slobodu. Jer odista, teško da itko može prihvatiti promašenost i neuspjeh ljudskoga opstanka kao manifestaciju prave slobode. Poput stoika, i Jaspers se povlači u privaciju, krajnji cilj filozofije nalazi u smirenju i miru.

Nabačeni opći okviri filozofije egzistencije ponavljaju se više-manje u svim Jaspersovim kraćim spisima koji su posvećeni posebnim temama. Učestali prigovori zbog iracionalizma prinukali su ga, međutim, da već 1935. u kratkom spisu »Um i egzistencija« modificira svoje shvaćanje bitka, egzistencije, pa i transcendencije, i u njih unese princip koji mu je ranije bio potpuno stran — *um*. Godine rata, neposredan doživljaj iracionalne zbiljnosti nacizma i totalitarne vlasti tu su tendenciju samo pojačale. »Prije nekoliko decenija govorio sam o filozofiji egzistencije... Danas bih filozofiju prije nazvao filozofijom uma, jer se čini neophodnim da se naglasi prastara bit filozofije. Ako se um izgubi, sama se filozofija gubi« (*Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit*, München 1950, S. 49—50).

Akcenti Jaspersova filozofiranja s vremenom su se sve više premještali u smjeru vraćanja tradicionalnim oblicima

mišljenja. Premda već u predgovoru *Filozofije* govori o potrebi nove logike, tek u ratnim godinama u dubokoj povučenosti i privaciji nastaje njegovo drugo veliko djelo *O istini* kao prvi dio jedne neizmjerne tetralogije. Govoreći o nacrtu za izradbu te logike Jaspers ističe da je prvi dio tek zasnivanje nauke o istini, drugi bi dio raspravljao o kategorijama, treći o metodama, a četvrti bi bio nauka o znanosti *(Philosophische Autobiographie,* usp. *Karl Jaspers,* S. 61). Knjiga *O istini* pojavila se 1947. na 1102 stranice, ali je za očekivati da će se valjda pojaviti i ostali dijelovi filozofske logike!

Kao prvi dio *filozofske logike* spis *O istini* donosi novi sistematski prikaz »racionalizirane« filozofije egizstencije. U toj beskrajnoj knjizi o svemu je više riječ nego o logici u tradicionalnom smislu, raspravljanje problema bliže je načinu razmatranja uobičajenom u gnoseologiji i metafizici, to je sve-logika ili *periehontologija.* Centralna je tema nauka o *obuhvatnom (Das Umgreifende).* Ono se razmatra kao obuhvatno spoznaje i kao istina u najraznovrsnijim manifestacijama. Što se prije zvalo »transcendencija« sada figurira kao obuhvatno, a istina je novo ime za »rasvjetljenje«. Treći, najopsežniji dio knjige razmatra istinu kao istinu, a usmjerenost tog razmišljanja pokazuje se već u prvim rečenicama: »Istina ohrabruje... istina pruža oslonac... istina ulijeva povjerenje... *(Von der Wahrheit,* München 1947, S. 453)!

Ako je prva, originalna faza Jaspersova mišljenja završila kirkegardovskim sustajanjem u razapetosti između vremena i vječnosti, drugu fazu prilično jednoznačno obilježava vraćanje staroj tradiciji, i da paradoks bude veći, revidirana i racionalistički retuširana filozofija egzistencije kao umsko mišljenje završava u *filozofskoj vjeri.* Doduše ta se vjera odupire autoritarnim pretenzijama konfesionalizma i biblijske religije, i konstituira se na taj način da iz sadržaja svih velikih svjetskih religija i mitova od Kine i Indije do Grčke, Rima i starozavjetnog Izraela preuzima slikovito-mitsku simboliku obuhvatnog. Pojedinac »traži obuhvatno u nacrtu filozofske vjere« *(Der philosophische Glaube,* München 1951, S. 88).

Na tim novim osnovima Jaspers je u poslijeratnom razdoblju pokušao izgraditi i jednu *filozofiju povijesti.* Ona nastoji oko konstrukcije tzv. *osnog doba* (Achsenzeit) — tj. traži

epohalno vrijeme nastajanja povijesti. Jaspers to vrijeme situira oko 500. god. stare ere, i tako se suprotstavlja Hegelu koji smatra da je os povijesti rođenje Isukrstovo. Postavljajući pitanje o cilju povijesti Jaspers također tvrdi da se on ozbiljuje kao sloboda, i pobliže razmatra tri osnovne tendencije koje oblikuju današnjicu na putu u budućnost — socijalizam, jedinstvo svijeta i vjeru. Oslanjajući se na takve spekulacije Jaspers je konstruirao jednu *univerzalnu povijest filozofije*, gdje se mislioci svih razdoblja, naroda i dijelova svijeta međusobno miješaju prema nekom principu koji ni samom Jaspersu nije jasan.

*Kritika vremena* zauzima znatan prostor u svim Jaspersovim spisima. Među problemima što ih je prvi put dotakao 1931. glavno je pitanje: kamo ide Evropa? Najveću opasnost za čovjeka Jaspers je vidio u *masovnom poretku i vođenju opstanka* (Massenordnung und Daseinsfürsorge) pod vlašću aparata u modernoj državi. On je upozorio na totalitarnu opasnost koja se nadvila nad njegovu zemlju i postala evropska zbiljnost 1933. Jaspers je i sam postao žrtvom te prijetnje, morao otići sa sveučilišta i prestao publicirati. Koliko je vidovita u svojim prognozama, toliko je Jaspersova slika vremena ograničena u odnosu na povijesno značenje marksizma i socijalizma kojih je on politički protivnik. U poslijeratnim godinama on se »zabrinuo« za sudbinu Evrope pred »opasnošću komunizma«, i postao grlatim advokatom neophodnosti atomske bombe ističući alternativu: bomba ili sloboda?!

»Duh vremena« kao da je ipak prejako djelovao na Jaspersa, i on je svoja filozofska uvjerenja potpuno učinio zavisnim od neposrednog stanja događaja. Odatle i tolika kolebanja, potreba stalnih nadopuna i korektura temeljnih shvaćanja od ideje bitka do slike svagdašnjice. Aktualnost nekih tipičnih raspoloženja i situaciju čovjeka u svijetu nakon prvog svjetskog rata on je uspješno opisao, ali je sam pokazao da su ti misaoni modeli zastarjeli nakon drugog svjetskog rata, i svjesno se vratio tradiciji. Zanimljivo kao simptom pristupa svijetu koji ne škrtari riječima, to se mišljenje rastvorilo u slatkorječivosti.

# JEAN-PAUL SARTRE

Francuska misao dvadesetog stoljeća nesumnjivo se danas javlja kao jedan od temeljnih stupova evropskog duha, i kao domet koji seže do najviših vrhunaca samosvijesti svijeta. Uz mnoge prednosti pred ostalim nacionalnim duhovima ona posjeduje i tu osobinu, što su u njoj neposredno i nerazdvojno sjedinjene takve, inače tradicionalno odijeljene djelatnosti, koje su dosad često i suviše jednostrano suprotstavljane: filozofija i književnost. Ostavljajući u sjeni današnju francusku znanost (čije bi filozofiranje otkrilo zanimljive i svojevrsne tokove, npr. Jean Rostand), ova jedinstvena misaonost potiče na želju da zavirimo u intimne sfere onoga za mnoge »nezakonitog« braka, štaviše za neke čak i »besramnog konkubinata« u kojemu već duže vremena živi francusko filozofsko mišljenje i umjetničko oblikovanje riječi.

Izbijajući nakon drugog svjetskog rata u prvi plan suvremenog intelektualnog života, današnji francuski duh začudo manje nastavlja nacionalne tradicije, no što produktivno upija veoma raznovrsne idejne poticaje svojih susjeda, i to ne samo ovoga, nego i prošlog stoljeća. Ako se pri tom čini, kako nije uvijek »samobitan«, on je originalan u tome što sve strane utjecaje stvaralački uspijeva utkati u svoj vlastiti misaoni tok, dati svojim idejama neviđeno samostalan oblik, neočekivane akcente i iznenadne obrate, a svemu tome poklanja bogatstvo svog nacionalnog izraza. Pokuša li netko naći primjer u današnjoj francuskoj filozofiji koji sve to oživotvoruje na najbolji način, rijetko će moći da se ne zaustavi na imenu čovjeka koji je odbio da primi Nobelovu nagradu za god. 1964. — *Jean-Paula Sartrea.*

Rođen u Parizu 1905. u obitelji mornaričkog oficira, on već u drugoj godini života ostaje bez oca koji umire negdje daleko od kuće, tako te ga sin nikada nije poznavao. Mati potom odlazi sa sinom svojim roditeljima, gdje mali Jean-

Paul proživljava svoje prvo djetinjstvo. Kad mu je bilo dvanaest godina majka mu se preudaje i dobivši novog »nepravog oca« on se najradije zadržava kod djeda i bake. 1915. upisuje se na Lycée Henri IV u Parizu, nastavlja u La Rochelleu i završava maturom u Lycée Luis-Le-Grand 1922. opet u Parizu. Od 1924—1928. studira na École Normale Supérieure i diplomira 1929. s agregacijom iz filozofije. Izabravši kao svoj građanski poziv zvanje profesora filozofije, nakon odsluženja vojnog roka 1929—1931. on predaje filozofiju u licejima u Le Havreu, Laonu i Parizu s prekidom od 1933—1934. kada kao stipendist boravi na Institut Français u Berlinu, gdje studira djela Husserla, Schelera i Heideggera. 1940. mobiliziran je u vojsku, sudjeluje u izgubljenom ratu protiv Hitlerove Njemačke i pada u zarobljeništvo, odakle se — otpušten zbog slabog zdravlja — već 1941. vraća u Pariz. Opet preuzima dužnost profesora na Lycée Condorcet, aktivno sudjeluje u Pokretu otpora (Résistance), i poslije oslobođenja Francuske 1945. definitivno napušta profesorski poziv da bi se posvetio isključivo pisanju, živi kao slobodan pisac i nastanjuje se u četvrti Saint-Germain-des-Prés u Parizu. S prijateljima osniva časopis *Les Temps Modernes*, čiji je i danas direktor, često putujući u inozemstvo na Zapad i Istok, veoma živo djeluje u duhovnom i političkom životu, te nesumnjivo zauzima prvo mjesto u redovima francuske intelektualne ljevice.

Ovdje nije moguće govoriti o neobično bogatoj bibliografiji njegovih djela, koja se podjednako mogu ubrojiti u književnost, filozofiju i publicistiku, bez obzira kamo ih normalno uvrštavaju književni historičari. Ipak, moramo spomenuti da Sartreova književna djelatnost počinje veoma rano: već 1923. objavljuje on prvu pripovjetku *L'Ange du morbide*, a od 1931. počinje publicirati manje filozofske studije u raznim časopisima, ali sve to vrijeme ostaje nezapažen. Što se tiče širine područja njegove književne djelatnosti, teško bi se moglo naći i jedno gdje se on nije okušao. Prvi filozofski spis u obliku knjige objavljuje 1936. *L'Imagination*, kojemu se 1939. priključuje *Esquisse d'une théorie des émotions*, i 1940. *L'Imaginaire*. Pažnju javnosti i kritike iznenada je privukao svojim prvim romanom *Mučnina* (La Nausée, 1938), kojemu 1939. slijedi zbirka novela *Zid* (Le Mur).

U središte francuskog kulturnog života prodire tek u vrijeme rata i njemačke okupacije 1943. svojom prvom dramom *Muhe (Les Mouches)* i široko zamišljenim filozofskim djelom *Bitak i ništa (L'être et le néant)*, te su oba do danas doživjela već pedeset izdanja. Ideju velikog romana *Putovi slobode (Les Chemins de la liberté)* počeo je realizirati još 1945. ali je rad na njemu napustio, tako da su izašla svega tri sveska (dok je od četvrtog objavljen samo fragment): I *Zrelo doba (L'Age de Raison*, 1945), II *Odgoda*

(*Le Sursis*, 1946), III *Ojađenost* (*La mort dans l'ame*, 1949), a IV *Posljednja prilika* (*La dernière chance*) ostao je samo zamisao.

Od drama osim *Muha* valja spomenuti: *Za zatvorenim vratima* (*Huis clos*, 1945), *Nesahranjeni mrtvaci* (*Morts sans sépulture*, 1946), *Obzirna bludnica* (*La putain respectueuse*, 1946), *Prljave ruke* (*Les Mains sales*, 1948), *Đavo i dragi bog* (*Le diable et le Bon Dieu*, 1951), i *Zatočenici Altone* (*Les sequestrés d'Altona*, 1960). Njegova adaptacija *Keana* prema A. Dumasu i »komedija« *Nekrassov* (1954—1955) nisu doživjeli očekivani uspjeh.

Pišući neprestano i reagirajući najživlje na sve što se oko njega zbiva, Sartre je objavio i niz odličnih književnih, filozofskih i političkih eseja, od kojih su najbolji skupljeni u *Situations* I—V (1947—1964), dok posebno valja istaknuti eseje: *Egzistencijalizam je humanizam* (*L'Existentialisme est un humanisme*, 1946), *Što je književnost?* (*Qu'est-ce que la literature?*, 1947); *Razmišljanja o židovskom pitanju* (*Reflexions sur la question juive*, 1947), *Fantom Staljina* (*Le Fantôme de Staline*, 1957) i *Pitanje metode* (*Question de Méthode*, 1957), gdje već naziremo sasvim nove horizonte.

Ni time se Sartreova djelatnost ne završava. On je napisao i dva filmska scenarija (*Les jeux sont faits*, 1947, i *L'engrenage*, 1948), raspravljao o politici u bezbroj navrata, te odmah nakon rata pokušao osnovati i vlastitu političku partiju (*Rassemblement Démocratique Révolutionnaire*) lijevih intelektualaca, ali je taj pokušaj (naravno!) ubrzo propao.

Posljednje mu je veliko filozofsko djelo *Kritika dijalektičkog uma* (*Critique de la raison dialectique*, 1960), od kojega se do sada pojavio samo prvi svezak, a značajno je, među ostalim, po tome što se Sartre u njemu definitivno deklarira marksistom, ne napuštajući pri tom svoje izvorne intencije.

Njegova filozofija prve faze nastupa pod imenom *egzistencijalizam* i tvori specifičnu francusku varijantu suvremenih misaonih strujanja poznatih kao *filozofije egzistencije*. Sav Sartreov napor na razvijanju svojih temeljnih ideja sastoji se u tome da filozofija koju on zastupa postane svjetovno djelotvorna, da se pretvori u povijesni čin i ljudsko djelo. Ako se pri tom opažaju i mnogi pesimistički akcenti, onda je to neizbježno imamo li u vidu društvenu sredinu iz koje on potječe, doba njemačke okupacije u kojemu piše i faustovsku muku svakoga mislioca, od Platona do Marxa: brigu da riječ postane djelom, da filozofija ne ostane samo teorija što promatra svijet u njegovim ćudljivim mijenama, nego da i sama

sudjeluje na tom mijenjanju i obratu, da i ona igra aktivnu ulogu u zbivanju povijesti, da ne ide mimo, nego dopre u sam iskon svijeta.

U tom smislu *sve* što je Sartre ikada napisao spada u onu vrst pisanja što ga on programatski zove *angažirana književnost*, i tim se pojmom mogu obuhvatiti sva područja njegove dugogodišnje spisateljske djelatnosti: filozofija i roman, drama i esej, politička publicistika, pa čak i nekrolozi što ih je objavio u povodu smrti svojih nekadašnjih prijatelja i suboraca Alberta Camusa i Mauricea Merleau-Pontyja, s kojima se razišao još 1952.

Kakva je to angažirana književnost, »što je književnost«, i »što znači pisati«?

Ponajprije, Sartre razlikuje književnost od poezije i svake druge umjetnosti: glazbe, slikarstva itd. Književnost *proze* razlikuje se od svega toga po tome što je ona *utilitarna* i što prozni pisac ne upotrebljava svoju građu — riječi — radi njih samih, poput pjesnika koji njima barata kao sa stvarima (!). Dok pjesnik zazire od toga da riječi upotrebljava kao materijal za nešto drugo, pisac se njima služi kao oruđem za postizavanje određenih konkretnih ciljeva: da nešto učini vidljivim u svijetu, otkrije pojave u njemu i njihovo značenje za čovjeka.

»Stvaralački akt, prema tome, kroz pojedine predmete koje proizvodi ili reproducira teži za totalnim ponavljanjem svijeta... Jer upravo to i jest krajnji cilj umjetnosti: ponovo osvojiti ovaj svijet, otkrivajući ga pogledu kakav jest ali tako kao da on izvire iz ljudske slobode... Pisac se odlučuje da apelira na slobodu drugih ljudi da bi oni putem uzajamnih implikacija svojih zahtjeva vratili čovjeku totalitet bitka i uklopili čovječanstvo u svijet« (*Što je književnost*, usp.: J. P. Sartre, *O književnosti i piscima*, Beograd, 1962, str. 58).

Svijet je zadatak postavljen ljudskoj slobodi i on se tek konstituira u samom aktu slobode: Slobodan čin pisanja je izvanredan oblik akta konstitucije svijeta. I zato je »funkcija pisca djelovati tako da nitko ne može svijet ignorirati i nitko se u njemu ne može nazvati nevinim« (Ibid.).

Izričito Sartreovo naglašavanje praktičko-utilitarne i označavalačke funkcije govora kao ukazivanja, uklapanje stvaralačkog čina pisanja u akt ljudske slobode kao zadatka i apeliranje na slobodu drugih — već to dovoljno jasno upu-

ćuje na neke izvore Sartreove »teorije književnosti« i definiranja društvene uloge pisane riječi.

Koji su to izvori?

Oni potječu iz Husserlove fenomenologije i Heideggerove ontologije, ali će se ubrzo pokazati da u Sartreovoj filozofiji veoma živo sudjeluju neki elementarni motivi mišljenja Hegela, Marxa, Kierkegaarda i Freuda.

Znači li to da Sartre nije samostalan mislilac, da je tek nastavljač, eklektik ili popularizator tuđih pogleda?

Sve prije nego to. Naprotiv, on je neke bitne teze ovih mislilaca razvio dalje i originalno ih doveo do svojih krajnjih konsekvencija.

Njegovo glavno filozofsko djelo nosi naslov *Bitak i Ništa* s podnaslovom »Ogled o fenomenološkoj ontologiji«. To je najopsežnije i gotovo jedino veliko filozofsko djelo francuskog (ateističkog) egzistencijalizma, prvotno zamišljeno u dva sveska, ali se najavljeni drugi koji bi raspravljao o egzistencijalističkom moralu nikada nije pojavio.

Još 1944. je Gabriel Marcel upozorio da se u tôm djelu osjeća utjecaj Heideggera »gotovo na svakoj strani« (usp. *Homo Viator*, Paris 1947, p. 233), ali je pri tom propustio dodati da se Sartreove kategorije ljudske egzistencije razlikuju od Heideggerovih egzistencijala tubitka po tome što su *egzistencijelno* (ontički) obojene isključivo negativno, odzvanjaju krajnje pesimistički, beznadno i mučno. To je Sartre indirektno najavio već i ranije kada je doživljaj egzistencije, bitak u svijetu, označio kao *mučninu* u istoimenom romanu 1938.

Što je bitak u svijetu kao mučnina vidljivo je iz njezine mutne ukorijenjenosti u savršenoj *bezrazložnosti* (gratuité parfaite), što implicitno već najavljuje obrtanje odnosa esencija — egzistencija:

»Bitno, to je slučajnost (contigence). Hoću reći da, prema definiciji, egzistencija nije nužnost. Egzistirati, to je *biti tu* (être là) naprosto: oni koji egzistiraju se pojavljuju, puštaju sresti, ali se njih nikada ne može deducirati. Ima ljudi koji su to shvatili; samo što su oni pokušali da nadmaše tu slučajnost izmišljajući biće koje je *nužno uzrok sebe*. Ili, ni jedno nužno biće ne može razjasniti egzistenciju: slučajnost nije neka opsjena, privid koji bi se mogao rastjerati; to je

*apsolutna*, prema tome, savršena bezrazložnost«. *(La Nausée*, Paris 1950, p. 167).

Kao naprosto bačena u svijet, egzistencija se nikada ne može obrazložiti: pitanje — zašto opstojim? — samo je po sebi apsurdno: »Sve je bezrazložno, taj vrt, taj grad i ja sam. Kada to nadođe o čemu je riječ, smuči vam se i sve se počinje ljuljati... eto Mučnine!« (Ibid. usp. i *L'être et le néant*, Paris 1950. p. 425; i u daljnjem tekstu: EN).

Služeći se hegelovskom terminologijom Sartre razlikuje dvije vrste bitka: bitak po sebi (être-en-soi) i bitak za sebe (être-pour-soi). Dok prvi karakterizira cjelokupni bitak osim čovjeka, oznaka bitka za sebe rezervirana je za opstanak čovjeka. Oba se oblika bitka razlikuju po svom načinu bivstvovanja: bitak po sebi je naprosto materija, nešto masivno, teško, intenzivno, gnjecavo i nadiruće što teži da sve što jest nivelira, proguta i uklopi u sebe. Tome se suprotstavlja bitak za sebe koji karakterizira ne stajanje, nego suprot-stajanje, suprot-stavljanje, naspramnost bitku po sebi. Naspramnost ili imati-nešto-za-predmet može kao ontološku značajku imati samo *svijest*, a svijest ima samo čovjek koji predstavlja sebi nešto u svijetu, pa i sam svijet.

Nema sumnje da se iza ove distinkcije krije huserlovska *intencionalna svijest* i to iz razdoblja fenomenologije konstitucije: svijest konstituira svoje sadržaje u aktu predstavljanja kao *fenomene*, sve izvire iz cogita.

Dok se bitak po sebi odlikuje svojom pozicijom naspram svijesti, dakle pozitivnošću, akt predstavljanja odvija se kao negacija realnoga bitka po sebi. Oslanjajući se na Heideggerovu nauku o Ništa iz prve faze njegova filozofiranja *(Was ist Metaphysik?* 1929), Sartre smatra da se podrijetlo refleksivne negacije nalazi u pre-refleksivnom aktu cogita kao *ništenje* (néantisation), što tvori ontološku specifičnost bitka za sebe. Prema tome, nije negacija kao struktura suda izvor Ništa, nego je obratno, Ništa kao struktura bitka za sebe praizvor refleksivne negacije. Bitak za sebe bivstvuje tako da ništi bitak po sebi (EN, p. 47 sq). Bitak po sebi je masivan, ljepljiv, gadljiv i bivstvuje na taj način što jest to što jest. Naprotiv, bitak za sebe ontološki nije da jest, nego *nije* time što ništi. Pobliže se to pokazuje kao način bitka koji jest što nije i nije što jest.

Ako se to interpretira s obzirom na vremeni smisao bitka, onda ispada: bitak po sebi jest što jest zato što je stalno »sada«, to jest uvijek je isto što je bio i drugo ne može biti: on je čisto prostoran, izvanvremen.

Obratno, bitak za sebe nije više što jest, i već jest što još nije, te se pokazuje da njegova vremenska određenost proizlazi ne iz »sada«, nego iz onoga što još nije sada, ali što *može* biti, a to je budućnost. Bitak po sebi sav je u čistoj prezenciji-imanenciji, bitak za sebe u transcendenciji te imanencije koja se otkriva kao puka faktičnost. Još oštrije: bit onoga što jest sastoji se u njemu samom, jer je uvijek već bilo što je sada, a to »što bijaše biti« (TO TI EN EINAI) odvajkada je oznaka ontološkog određenja esencije.

Dakle, u bitku po sebi esencija prethodi egzistenciji, dok kod bitka za sebe stvar stoji drugačije: kao Ništa on je zato ništavan što nije što jest, to će reći nema esencije koja bi mu prethodila, nego njegova egzistencija kao ništenje prethodi esenciji: jest što nije, tj. što može biti (Heideggerov *Sein-können*).

Na taj način Sartre obrće tradicionalni ontološki par esencija-egzistencija, i određenjem bitka za sebe kao *egzistencije* ističe primat Ništa nad bitkom. Teško da je potrebno dokazivati, kako je novovjekovni subjektivizam ovdje doveden do svog vrhunca.

No čovjek kao ljudska zbiljnost (realité humaine) nije samo bitak za sebe što zahvaljuje svojim aktima. Svi su oni vezani za svijest i ova kao intencionalna nosi sve značajke subjektivnosti. On je i tijelo, i baš po tome pripada i objektivnosti, bitku po sebi, te odatle visi između bitka po sebi i bitka za sebe, između bitka i ništavila. Ništenja bitka ne zbivaju se samo negativnim sudovima, nego prije svega u takvim iskustvima kao što su odsustvo, odstojanje, odbijanje, odustajanje, oklijevanje, rastresenost i neprijateljstvo.

»Ništa se može misliti samo na temelju bitka ... ni prije ni poslije bitka, ni općenito izvan bitka, nego samo posred samoga bitka, u njegovu srcu, kao crv« (EN, p. 57).

Ništenje pak, ukoliko biva, može biti samo kao *sloboda*, a ona se čovjeku otkriva u kirkegardovskoj *tjeskobi (L'angoisse, Angst):*

»U tjeskobi čovjek dolazi do svijesti o svojoj slobodi, ili ako se hoće, tjeskoba je način bitka slobode kao svijest bitka,

u tjeskobi je sloboda u svom bitku u pitanju za samu sebe« (EN, p. 66).

Time smo najzad doprli do središnje teme Sartreove ontologije čovjeka, i čim se ona bolje upozna pokazuje se kao antropologija, tj. kao fundiranje svih regija bića na bitku čovjeka kao alfi i omegi svega: egzistenciji kao causa sui.

Temi slobode pisac *Bitka i Ništa* posvećuje veći dio svojega filozofskog i književnog opusa, ona je stalno i svuda prisutna kao eksplicitno i implicitno pitanje o mogućnosti bitka čovjeka u »civilizaciji konclogora«. Sloboda je »rupa u bitku«, hiatus koji zjapi kao praznina bitka, jer je Ništa. Pitanjem o moći-biti kao slobodi čovjeka, ali samo pojedinca, započinje analiza temeljnih struktura egzistencije i u njima se završava.

U svojoj prvoj drami *Muhe* Sartre je, doduše još prilično deklarativno, a manje dramski sadržajno, svojim herojima dao da propovijedaju metafiziku slobode kao »osuđenosti na slobodu« i oslobođenosti od svega nad-ljudskog. Nietzscheova smrt božja otkriva se u nemoći Jupiterovoj da ljudima ulije strah u kosti pred odgovornošću za njihove čine, strah pred božjim sudom. Prastara helenska fabula Orestije služi Sartreu da Oresta prikaže poput patetičnog agitatora ljudske slobode kao najviše instancije svijeta i proglasi je vrhovnim sudištem svih naših čina. Grižnja savjesti, oličena u dosadnom zujanju muha što oblijeću oko građana Arga, nestaje čim se Orest odlučuje na svoj čin i osvećuje smrt svojega oca Agamemnona.

No i Jupiter zna za tu moć ljudi i nemoćan je pred njihovom slobodom:

»Strašna je tajna bogova i kraljeva: naime da su ljudi slobodni. Oni su slobodni Egiste. *Ti to znaš*, a oni ne znaju... kad se sloboda jednom pojavi u ljudskoj duši, bogovi više ne mogu ništa protiv tog čovjeka«. *(Les Mouches*, Paris 1947, p. 79).

Orest se dugo skanjiva da ubije Egista i Klitemnestru, ali kad je to jednoć odlučio i izvršio taj grozni čin, on se u tren oka osjeća kao bog:

»Ja sam slobodan, Elektro. Sloboda me je pogodila kao bljesak... ja sam izvršio *svoj* čin, Elektro, i taj je čin bio dobar. Nosit ću ga na svojim ramenima... i što je teži za

nošenje, to ću se više radovati, jer moja sloboda — to je taj čin« (Ibid., p. 84).

Sloboda je potpuna, jer su bogovi mrtvi, muha više nema, a zato nema više ni grižnje savjesti: sva je odgovornost u čovječjim rukama. Čovjek je odgovoran pred sobom samim i drugima, ali samo kao slobodnima koji su samostalno također izabrali svoj čin i ne kaju se za nj. Sloboda je potpuna, neograničena i apsolutna, jer je vezana samo za *vlastitost* (authenticité, Eigentlichkeit), vlastiti *izbor* (choix), *nacrt* (projet, Entwurf) ljudskog čina.

Izbor i nacrt su za Sartrea kategorije egzistencije u kojima se sloboda vlastitog čina što izvire i završava u nama samima konkretno određuje. Ali zar čovjek živi sam u svijetu? Ne opstoje li i druge egzistencije i kako se one odnose spram moje neograničene slobode?

Neobično uporno Sartreovo isticanje slobode individualne egzistencije posve je sigurno motivirano doživljajem vremena: u prvom je planu faktičnost njemačke okupacije Francuske, u dubljoj pozadini *transcendentalna nemogućnost* druge slobode, osim upravo takve ništavno-nemoćne koja izvire iz načina bitka za sebe kao Ništa: čovjek ne susreće nikoga osim sebe, svuda se oko njega spušta mrak totalitarizma sa svojom »slobodom« »općega« na račun svega pojedinačnog kao »ukinutog« i sadržanog u apsolutnome. Je li potrebno ukazivati na smjer Sartreova protesta protiv ugnjetavanja ličnosti u takvom svijetu? No, možda nije na odmet upozoriti da je takav individualni protest i suviše panično usamljen, a da bi bio više nego nemoćan vapaj za onim što se nepovratno gubi u čovjeku. Kada nestaju sve građanske i političke slobode, zar kao jedini njihov trag ostaje samo *misao?* Može li ona, nakon svega, ostati privatno slobodna, a da se nužno neprestano ne potvrđuje i javno?

Nalik na Heideggerovu priručnost (Zuhandenheit) i Sartreu se stvari u svijetu javljaju samo kao korisne ili nekorisne, kao puka *oruđa* za upotrebu (chose ustensile) — nikakva druga značenja one nemaju.

Kao bitak u svijetu (être-dans-le-monde, In-der-Welt-sein) egzistencija je upućena na stvari i druga ljudska bića, stoga je ona i skupa-bitak (être-avec, Mitsein) i susreće čovjeka također kao ugroženost da se vlastita egzistencija, a time i njome konstituirani svijet fenomena, pretvori u bitak

po sebi, u masivnu gnjecavu masu objekta za drugog. Bitak za drugoga (être-pour-autrui) konstituira se u *pogledu* (le regard). U konstitutivnim aktima moje svijesti sve su stvari uklopljene u moj svijet fenomena s određenim distancijama i značenjima za mene. Odjednom se među tim objektima otkriva *drugi* kao novi objekt: ja ga vidim. No on kao novi fenomen de-centrira moj univerzum, jer i on aktom gledanja konstituira svoj svijet: oba svijeta dolaze u sukob. Drugi kao objekt otkriva se zatim i kao subjekt koji vlastitim aktima ne samo ruši moj svijet kao centriran na moj cogito-subjekt, nego mi otkriva i mene samog kao objekt.

»'Biti-viđen-od-drugoga' je istina 'viđenja drugoga'« (EN, p. 315), veli Sartre i tako želi pokazati da konstitucija vlastitoga ega u isti mah konstituira svaki ego. On smatra da je time odstranjena opasnost solipsizma: »Ja« i »ti« nastaju u isti mah, bez »ti« nema ni »ja« kao subjekta. Pogled je tako posrednik koji ukazuje od mene na mene samoga tek posredstvom »ti«, a ovo »ti« zapravo je bezlično »ono«.

Ali Sartreova je analiza daleko od toga da bi se zadovoljila takvim ontološki »neutralnim«, čisto transcendentalno-fenomenološkim deskripcijama. Naprotiv, njegovi opisi otkrivaju izrazito »francuski smisao za tjelesnost«. Pogled nema samo ontološko-konstitutivnu ulogu pri uspostavljanju mene i drugoga, nego je bitno negativnog karaktera:

»Kako on zamišlja pakao: pogled koji bi prozirao sve, vidjelo bi se do kraja svijeta — do dna sebe« *(L'age de raison).*

Ako je bitak za sebe već Ništa, onda bitak za drugoga to potencira, jer se otkriva da svatko susreće drugoga tako da ga želi popredmetiti, objicirati, pretvoriti u oruđe za realizaciju svoje slobode, ukalkulirati ga u nacrt svoje mogućnosti. Dvije se egzistencije susreću kao neprijateljske, poput Hegelova gospodara i sluge, ali susret ne završava ni pobjedom jedne, ni podvrgavanjem druge, a još manje njihovim pomirenjem: one ostaju neprijateljske, svatko drugoga želi svesti na objekt, zadržati ga u fakticitetu i transcendirati ga.

»Pogled drugoga primam kao ukrućivanje i otuđivanje svojih vlastitih mogućnosti« (EN, p. 321). Drugi je kao pogled moja transcendirana transcendencija, mogućnosti moga bitka su negirane. Ja postajem *rob* drugoga utoliko ukoliko u du-

bini svojega bitka zavisim od slobode koja nije moja vlastita. »Ja sam u stalnoj opasnosti. I ta opasnost nije slučajna, nego stalna struktura mog bitka-za-drugoga«. (Ibid. p. 326).

U stidu, strahu, izbjegavanju, lukavstvu otkriva se naša vlastita egzistencija prisustvom drugoga. On će me svakog trena pokušati da pretvori u svoj objekt, svoju stvar, prisvojiti me, a tako i sav drugi bitak. Valja primijetiti da je to u Sartrea ontološki moguće u prvom redu zato, što njegov čovjek ne posjeduje neotuđivu osobnost (personalnost), nego je samo refleks bezličnoga »l'on«!

Pogledom susrećemo drugoga kao suca koji prosuđuje nas prema sebi, svojim mogućnostima i zato se javlja *stid* (la honte): opasnost da za drugoga budem puki predmet. Stid je »istočni grijeh«, veli Sartre na jednom mjestu, i određuje njegovu strukturu s tri momenta:

»Tako je stid shvaćanje tri dimenzije: 'Ja se stidim sebe pred drugim'« (EN, p. 350).

No ta obrana pred navalom pogleda drugog daleko od toga da pogađa samo našu svijest pomoću koje jesmo što jesmo za sebe. Ona počiva na tome što je bitak za sebe nepobitna činjenica — *tijelo* (le corps); u njemu se bitak za sebe javlja kao faktičnost.

Analizi tijela Sartre je posvetio mnoge stranice svojega glavnoga filozofskog spisa, ali o njemu on često raspravlja i u trilogiji *Putovi slobode*, dok se drama *Za zatvorenim vratima* bavi prvenstveno aspektima raznovrsne tjelesne *agresivnosti* drugoga. Popredmetiti drugoga — to je lozinka tijela, i apsolutna seksualna *sloboda* što je prikazuje Sartre zapravo je prepredena sublimacija totalne društvene nemoći pojedinca. Kada sve javno sklizne u ponore ropstva, tada čovjeku preostaje samo to da svoju totalnu neslobodu na svim područjima pokušava kompenzirati slobodom najintimnije i najindividualnije sfere, potpune privacije: posjedujući druga tijela neograničeno on se »totalizira«, *kao* da prodire u iskon bitka, *kao* da postiže sve!

Tu se korjeni *metafizička uloga* seksa danas u svagdašnjem životu i umjetnosti. Sartreu treba zahvaliti što je to uspio filozofski formulirati, cinično i bez maske. Ali pitanje se ne može otkloniti: donosi li taj hiper-seks istinski eros, nije li takva metafizička uloga za spolnost ipak malo preteška?

Tijelo je sve: ono nije nešto drugo od svijesti, oni su jedno: »Nema ništa *iza* tijela, nego je cijelo tijelo 'psihičko'. To su dva načina bitka tijela« (EN, p. 368).

Tijelo je skroz-naskoroz *ekstatično*, ishodište svih zamjedbi i čina: pri sebi ono je izvan sebe. Tako se temporalnost svijesti individualizira u tijelu kao *specijalnosti* egzistencije. Spoznavanje i činjenje, stvari i oruđa upućeni su na taj centar akata kao svoje ishodište, i obratno: tijelo jest samo kao takvo biće koje ekstatički bivstvuje u fakticitetu i transcendira ga.

Simptomatično je što Sartre o svemu tom kaže u drami *Za zatvorenim vratima*. Nije bez interesa znati da je ova prvotno nosila radni naslov *Les Autres* — drugi, a poznato je da prikazuje ljude u paklu. Nema kotlova, sumpora, vatre, lomača, roštilja ni ražnjeva, nitko se ne peče na vječnom ognju, ali je zato stalno izložen pogledu drugoga: lezbijka Ines, nimfomanka Estelle i kukavica-izdajnik Garcin. Oni su osuđeni da vječno budu skupa, zrcala nigdje nema i svatko saznaje kako izgleda i što jest samo od drugoga. Ali nitko od njih neće priznati zašto je u paklu. Svi se tome tobože čude i smatraju da nisu zaslužili takav konac. No oni su neiskreni i zlonamjerni, oni lažu da ne znaju razloge zašto su u paklu i intimno su svjesni toga što su skrivili. Pa ipak, svatko izmiče, pokušava sebe prikazati nevinim i boljim no što faktički jest, tj. što je bio prije dolaska u pakao.

»Pakao — to su drugi«, ta krilatica uvodi nas u jednu drugu Sartreovu kategoriju kojom on eksplicira *nevlastitost* egzistencije: *mauvaise foi* — neiskrenost i zlonamjernost. Nije to samo laž kao zabašurivanje istine, nego i samozataja.

»Neiskrenost u svojoj pojavi ima strukturu laži. Samo što ... u neiskrenosti ja sam sebi prešućujem istinu« (EN, p. 87).

Neiskrenost je, dakle, samoprijevara, samoobmana i samozataja, jednom riječju: *ne-vlastitost*. Neiskrenost je na djelu kada ja uvidim da jesam nešto što nisam, makar to činio i okolišno govoreći o drugima ili pukim stvarima. Uvijek sam ja u pitanju kao onaj koji falsificiram svoju faktičnost, lažno je transcendiram — gradim se kao da jesam nešto što nisam, ne mogu biti ni postati.

No moguća je i vlastita, autentična *transcendencija faktičnosti*. Obje kao strukture proizlaze iz bitka samoga opstanka i one preciznije određuju slobodu kao izbor među raznovrsnim mogućnostima na temelju nacrta.

Možda nije na odmet još jednom upozoriti da su sve nabrojene strukture egzistencije za Sartrea *pre-refleksivne* (predontološke), i odvijaju se na transcendentalnoj razini, prije svakog empirijskog iskustva.

Dok se neiskrenost temeljila na tome što je ona faktičnost uzimala kao da je transcendencija, a transcendenciju pretvorila u faktičnost, autentična se egzistencija stalno nalazi u međuigri ta dva momenta. Ona ne može ne voditi računa o faktičnim mogućnostima među koje je bačena, i ne smije biti himerična. Pa ipak, ona prestupa date mogućnosti izborom jedne kojoj ona ostaje vjerna držeći se lozinke: bolje ikakav izbor nego nikakav. Tako mogu autentično izabrati čak i inferiornost!

Čini se da je takav nemogući izbor jedino što je preostalo ljudima u stanju što ga Jaspers naziva »graničnim situacijama« — na rubu egzistencije. U tom su smislu i Sartreovi *Nesahranjeni mrtvaci* slobodni premda su zatvorenici policije i podvrgnuti najgorem mučenju. Ti borci Résistance, zarobljeni od petenovskih milicionara čekaju smrt kao slobodni od straha, poput rimskih robova koji su se tješili stoičkom filozofijom apatije!

Mogućnost perverzije slobode u neslobodu, tu stalnu opasnost što lebdi nad nama, Sartre je prikazao u jednom od svojih najboljih komada, *Đavao i dragi bog*. Svaki od nas u sebi nosi mogućnost da neslobodi otme slobodu i sam je izbori u konkretnoj situaciji, ali time je u isti mah data i mogućnost da se desi obratno. Sloboda i nesloboda su relativne spram *situacije*, i nisu apsolutne vrijednosti. Time se uvodimo u središte problematike situacijske drame *svemoći i ograničenja* slobode. Götz, junak njemačkog seljačkog rata 1525, nastupa pred nama najprije kao svemoćni činilac *zla* koji ne vjeruje u boga, da bi zatim — prestrašen tom svemoći — izmijenio ulogu, izabrao obratno, postao vjernik i počeo činiti samo *dobro:* on je apsolutni zločinac i najveći dobročinitelj, a razlog njegova obrata leži u neizmjernoj slobodi koja mu je data poput ponora ljudske prirode. No oba su izbora za Sartrea neautentična: đavao i bog kao inkarnati apsolutnog zla i dobra ne mogu nikada dati pravi ljudski kriterij i mjeru našim činima. Treba biti primjeren konkretnoj situaciji, izbjegavati epohalne odluke, jer nema vječnog morala!

Sloboda se zbiva ekstatički kao stalna temporalizacija triju vremenskih ekstaza: prošlosti, sadašnjosti i budućnosti. Izabirući sebi u nacrtu jednu mogućnost bitka, mi u isti mah izabiremo svoju prošlost i sadašnjost u dijalektičkom odnosu faktičnosti i njezine transcendencije. Sloboda je bivanje onoga što još nije, »ništa u srcu čovjeka« (EN, p. 516) što ljudsku zbiljnost prisiljava da sebe čini, umjesto da bude. Općenito, biti za čovjeka znači činiti (être = faire). On izabire svoju egzistenciju i time daje sebi i esenciju, onim što će biti određuje sebe sada, i to stalno — ukoliko je vlastit čovjek. Empirijski motivi akcije, donošenje voljne odluke i njezino izvršenje, predstava ciljeva i nacrt njihova postizanja, izbor odgovarajućih sredstava — sve to dešava se empirijski na temelju ekstatičke strukture egzistencije.

Sada više nema potrebe posebno dokazivati, kako te strukture proizlaze jedna iz druge i na kraju se identificiraju, te Sartre može zaključiti: »Tako su sloboda, izbor, ništenje i temporalizacija jedno te isto« (EN, p. 543 sq).

No sloboda se, kako već znamo, sastoji u prekoračivanju faktičnosti. Štoviše, nema slobode bez stalnog nabacivanja novih mogućnosti, ali one se ne mogu naći drugdje no u konkretnoj situaciji: sloboda se i situacija uvijek iznova uzajamno uvjetuju. Koje će se mogućnosti izabrati, nabaciti i ozbiljiti zavisi uvijek od konkretnog stanja u kojem je čovjek već zatečen, ili tačnije, *bačen* (jeteté, Geworfenheit). Zatečena faktičnost je ta bačenost čovjeka u svijet, gdje je sve slučajno, pa i sama smrt kao apsurd svih apsurda. Svaki je izbor ograničen bezbrojnim datostima, a iz takvih datosti izabire se ona mogućnost koja je najbolja za nas, no time i za sve druge ljude. Upravo zato što nema boga kao apsoluta, čovjek je slobodan i apsolutno odgovoran za svoje čine pred svim ljudima, dodaje Sartre s malo više optimizma u eseju *Egzistencijalizam je humanizam.*

Ontološka analiza bitka za sebe završava se deskripcijom tijela kao jedine »duše« i nabacuje skicu jedne *egzistencijalne psihoanalize* (EN, p. 643 sq), koja ne priznaje nikakvu pod-svijest nego kao osnovno načelo uzima čovjeka kao totalnost, a kao cilj sebi postavlja dešifriranje ljudskog empirijskog ponašanja (EN, p. 656). Kakve vrste ponašanja Sartrea najviše zanimaju vidi se po tome što posebna poglavlja posvećuje sadizmu i masohizmu kao mogućnostima egzistencije.

Općenito je *žudnja* (le désir) posljednja konstitutivna značajka bitka za sebe: svijest hoće da bude supstancija, a supstancija causa sui — to je čovjek-bog!

»Ljudska je zbiljnost uzaludan napor postati bogom« (EN, p. 664).

No budući da boga — postulatorno — nema, ta je žudnja da se bitak za sebe pretvori u bitak-po-sebi-i-za-sebe utoliko ispraznija, napor uzaludniji. Čovjek je ništavna nemoćna i besmislena kreatura, i utoliko je razumljivije što se Sartre kasnije dosta trudio da popravi utisak koji se dobiva čitajući *Bitak i Ništa*. Pokušao je da ublaži svoj pesimizam, da dokazuje kako je to optimistička nauka i da naposljetku ustvrdi da je »egzistencijalizam humanizam«!

Ideju svoga velikog romana *Putovi slobode* Sartre je prije završetka napustio, i od 1947. više pisao eseje, pamflete i članke, nego romane, novele i drame. To daje naslutiti da ga akcija danas privlači više nego kontemplacija, i daje nam izvjesno pravo da zaključimo, kako ga je upravo takva egzistencijalna odluka sve više približavala praktičnom angažmanu dnevno-političke borbe za realizaciju svojega projekta čovjeka i svijeta. Oscilacije njegovih političkih simpatija i antipatija nisu ga smele da se sve određenije opredjeljuje za socijalizam, premda često veoma zaobilaznim putovima i ne uvijek na nedvosmislen način. Ipak, i ta je njegova evolucija donijela ploda. Brojni napisi i polemike u njegovu časopisu *Moderna vremena* — još uvijek najboljem francuskom časopisu — izdiferencirali su njegov lik angažiranog borca i priveli ga marksizmu. 1960. izlazi prvi svezak *Kritike dijalektičkog uma* s podnaslovom »Teorija praktičkih sklopova«.

Predaleko bi nas odvelo da makar u kraćim potezima pokušamo prikazati cijelu problematiku te debele knjige. Ukazat ćemo samo na to da nam se čini kako je on njome pružio prvi pokušaj jedne *filozofije prakse* u marksističkom smislu prevratnoga djelovanja. Usprkos tome, unekoliko već sama dispozicija toga djela otkriva neke analogije sa strukturama *Bitka i Ništa*. Kao analogon tamošnjem centralnom problemu slobode, ovdje figurira praksa. Umjesto temporalizacije — tu stoji totalizacija, individualni bitak za sebe ovdje zamjenjuje individualna i kolektivna praksa grupe, klase, organizacije, društva i institucije. Antropologija se ovdje pretvara u sociologiju, a zamišljeni drugi svezak obećaje teoriju povijesti.

Najinteresantnije poglavlje svakako predstavlja uvodni dio, *Pitanje metode*, objavljeno zasebno već i ranije. To je vjerojatno najbolji dio knjige, dok sve ostalo često odaje karakter neodređene i premalo domišljene, premda marljivo skupljene građe.

Ako je Sartre počeo svoju filozofsku karijeru kao idealist polazeći od svijesti, tu se pokazuje kao historijski materijalist koji hoće da svoje izlazište nađe u materijalnoj praksi čovjeka. Egzistencijalizam i marksizam dosada su bili protivnici, odsada oni u djelu Sartrea kolaboriraju. Kao filozofiju koja se izričito bavi čovjekom kao pojedincem, Sartre egzistencijalizam smatra dopunom marksizma koji je okoštao u dogmatizam, i razmatrajući samo kolektivne sklopove problema zaboravio na čovjeka. Ako je prvi imao pravo u teoriji i pridonio teorijskom osvjetljavanju nekih bitnih ljudskih problema, drugi je imao više prava u praksi politike, kao filozofija radničke klase i proleterske revolucije. Ako se oni dopune i integriraju, smatra Sartre, oba će profitirati i svaki će od njih izgubiti svoju apstraktnost te u isti mah dobiti na konkretnosti.

Kako Sartre pobliže zamišlja to »uklapanje« i integraciju egzistencijalizma u marksízam?

Kao ljude koji žive od misli »velikih mrtvaca«, služe se teorijom kao konstruktivnim i destruktivnim oruđem i nameću joj praktičke funkcije, Sartre — s puno prava — egzistencijaliste ne smatra filozofima, nego *ideolozima:* »I budući da je riječ o egzistencijalizmu, bit će razumljivo da ga ja smatram *ideologijom:* to je parazitarni sistem što živi na rubu znanja kojemu se u početku suprotstavljao, a danas pokušava da se u njega uključi« *(Critique de la raison dialectique*, Paris 1960, p. 17—18).

Sve dotle dok to znanje — marksizam — bude »lijeno« i »slijepo« za probleme, ne počne se baviti individualnom praksom ljudske egzistencije, egzistencijalizam će imati svoju opravdanost i čuvati svoju relativnu autonomiju:

»Mi smo u *isto doba* bili uvjereni s jedne strane da historijski materijalizam pruža jedino valjano tumačenje povijesti, i s druge strane da egzistencijalizam ostaje jedini konkretni pristup zbiljnosti« (ibid. p. 24).

Odatle bi se dalo zaključiti da Sartre i svoj dosadašnji filozofsko-književni rad smatra integralnim dijelom marksiz-

ma kao »nenadmašive filozofije naše epohe«, ali je sve dosad nastupao odvojeno od marksista, jer s njima kao dogmaticima nije mogao komunicirati: oni se bez napora »prikrivaju autoritetom Marxa« i proletarijata, bez priziva »pretendiraju na apsolutno znanje!«

Hoće li Sartre u svom naumu uspjeti, pokazat će vrijeme Zasada on stoji pred nama kao egzistencijalist koji hoće da bude i marksist. Zar je to nemoguće? Zar ne opstoji marksizam i »marksizam«, marksizam na pr. ranoga Lukácsa, Blocha, Adornoa i Marcusea, i »marksizam« staljinskih i post-staljinskih sikofanata širom svijeta koji niti što znaju niti imaju da kažu, ali utoliko glasnije buče. Po njima Marx danas sigurno više ne živi kao duh koji izaziva na opredjeljenje.

Sartreova filozofija egzistencijalizma zacijelo je tipično francuska varijanta radikalnog nihilizma, kojemu se sve javlja isključivo kao samoraščinjavanje Ništa: ja sam ništa, drugi je ništa, pogledom i požudom ja ga svlačim i skidam mu masku »nečega«, sve hoću da popredmetim, dovijam se najraznovrsnijim lukavstvima kako bih u tome uspio i istrajao. Ali upravo zato što sam tako ništavno započeo, nikada neću moći sresti nešto što bi odista bili Drugi. Humani svijet i drugi ljudi mogu mi se približiti samo ako ih priznajem u njihovu punom bitku, pokušam da se s njima ophodim kao sa »subjektima« i darivam im sebe. Ropski protest protiv uništavanja i gnječenja ličnosti, razdražljiva očajnička agresivnost pojedinca i gomile nisu u stanju da dopru do korijena ljudskoga u čovjeku, i zato ih na takav način »ništenja« nikada nećemo sresti ni doprijeti do njihove ljubavi i prijateljstva.

Izazovno je Sartreovo djelo, velika je njegova angažiranost, još veći odjek toga djela širom svijeta. Ako je ono uspjelo dočarati jedan vid situacije današnjega čovjeka — ne samo intelektualca — u svijetu razorne dehumanizacije, depersonalizacije i totalitarizma, onda je to već mnogo. Sartreova slika toga svijeta nije lijepa, prije ružna nego lijepa, ali zar je tome kriv on ili svijet što se ogleda u zrcalu toga živog duha negativnosti? Zar su ljudi prestali da budu jedni drugima vuci, neprijatelji i ugnjetači, ne pokušavaju li i dalje da jedni druge podjarme i postanu njihovi gospodari? Hoće li ikada prestati da budu zli i neće li već jednom postati dobri? Naposljetku, jesu li oni takvi samo u svijetu građanske dekadencije?

Nikakvo čudo što mnogi u takvu svijetu rezigniraju, a to ponekad spopada i Sartrea koji kao da se kaje što je izabrao karijeru pisca: »Tako mi se i danas dogodi da se, kad sam loše raspoložen, zapitam, nisam li utrošio tolike dane i tolike noći, prekrio tolike stranice tintom, bacio na tržište tolike knjige koje nitko nije želio, u jedinoj i ludoj nadi da se svidim svom djedu?« (*Les Mots*, Paris 1964, p. 135).

Stanovito razočaranje izbija iz tih redaka: kao da se nisu ispunila sva njegova očekivanja. Zacijelo, sa šezdeset godina nije više lako biti avangardist!

Pa ipak, čovjek ima posla u svijetu. Sudjelovati na tome da se ljudi promijene, da postanu, ako ne sasvim dobri, a ono barem malo bolji, boriti se za to živo i neustrašivo znao je Sartre već od početka svojeg životnog djela. Ako na tom pološlu možda nije postao najveći današnji filozof i pisac, njegov ga izvanredan talenat sigurno svrstava među velike suvremenike. Ima li onda razloga sumnjati da će on i dalje nastaviti zacrtani put i sustati u kazivanju istine koja je gorka, ali izrečena tako iskreno?

# MAURICE MERLEAU-PONTY

Imaju li filozofske i književnopovijesne paralele neki smisao, onda i usporedba takvih raznovrsnih ličnosti kao što su Sartre, Camus i Merleau-Ponty nosi u sebi makar djelomično opravdanje. Dosta toga, naime, što Sartre u jednoj osobi uspješno sjedinjuje kao književnik-filozof, pomoglo mu je da prodre u širu javnost i osvoji mnoge koji inače nisu baš zadivljeni njegovim romanima ili filozofskim traktatima. Pa ipak, sve te odlike ne mogu u njega nadomjestiti ono što mu nedostaje kao piscu i misliocu uzmu li se te dvije »funkcije« odvojeno. Upravo se s tog gledišta sve oštrije ocrtavaju bitne prednosti naoko skromnijih pothvata njegovih negdašnjih suboraca i prerano umrlih prvaka poslijeratne generacije francuskih intelektualaca: britka jasnoća eseja i romana Alberta Camusa, i briljantna dijalektička analiza mislioca Merleau-Pontya, o kojemu je ovdje riječ.

Ne pišući romane i ne osnivajući političke partije Merleau-Ponty je kao sveučilišni profesor naizgled djelovao akademski povučeno, ali je bio sve prije nego »kabinetski« filozof. Čuvajući svoju distanciju prema događajima i stvarima on je uporno tražio cijeloga života put između krajnosti što iz svakog ugla vrebaju na današnjeg mislioca, i uspio izbjeći opasnostima da ne ostane ni »jogi« ni da postane »komesar«. Ponirući lucidno u nepoznate dubine zbiljnosti, njegova je filozofija stalni trezveni napor da se zadrži u rasponu *između* uma i zbiljnosti, bitka i bića, totaliteta i pojedinačnosti, epohe i situacije, i zato je možda više od drugih uspjela da do krajnosti problematizira čovjeka u upitnom svijetu kao jedino poprište zbivanja tvrdoglave povijesti. Ne puštajući iz ruku zagonetni sklop Svega, ta je superiorna misao nastojala da pri tom ne zaboravi ni čovjeka između Svega i Ničega. Ona je dijalektiku ljudske prakse shvatila kao dvosmislenost — *ambiguïté,* i insistirala na nedovršenosti perspektive povije-

snoga zbivanja kao jedine šanse napretka, suspendirajući apsolutnu izvjesnost o njegovu cilju, odričući se svake »više« garancije u siguran uspjeh ljudskih čina.

Rođen 1908. u Rochefort-sur-Mer, *Maurice Merleau-Ponty* je nakon završenog liceja studirao na École Normale Supérieure, gdje upoznaje Sartrea i Simone de Beauvoir, i diplomira s agregacijom iz filozofije 1930. Radeći jedno vrijeme kao profesor na gimnaziji, on već 1935. postaje repetitor na Visokoj školi gdje je studirao, 1939. je mobiliziran, a 1940. sudjeluje u ratu i pada u njemačko zarobljeništvo. Po povratku u domovinu opet postaje profesor na Lycée Condorcet u Parizu, uključuje se u Pokret otpora i priprema svoje doktorske teze što ih je s uspjehom obranio 1945. Njegova je poslijeratna djelatnost vezana za sveučilišta u Lyonu i Parizu, te postiže najviše priznanje pozivom na Collège de France 1952. U intenzivnom radu i najvećem naponu snage tu ga 1961. zatječe i iznenadna smrt. Prije rata on se i nije predstavio francuskoj javnosti kao filozofski pisac, u vrijeme njemačke okupacije napisao je svoje prve dvije knjige — doktorske teze: *Struktura ponašanja (La Structure du comportement,* 1942, 4. izd. 1960), i *Fenomenologija percepcije* (Phénoménologie de la perception, 1945, 4. izd. 1962), a publika ga je najbolje upoznala kao suosnivača Sartreova časopisa *Temps Modernes,* gdje je od 1945. do 1952. sukcesivno objavljivao niz markantnih filozofskih rasprava, sve do svojeg sukoba i definitivnog raskida sa Sartreom (otprilike u isto doba, ali iz drugih razloga, čini to i Camus). Većina radova iz tog razdoblja pojavila se sakupljena u dvije knjige: *Humanizam i teror* (Humanisme et Terreur, 1947), *Smisao i besmisao* (Sens et non-sens, 1948). Svoje nastupno predavanje na Collège de France održao je 1953. i objavio pod naslovom: *Pohvala filozofije* (Éloge de la Philosophie). Interes za praktička pitanja dnevno-političke borbe u njega se intenzivira, i u svjetlosti živih kontroverza o različitim tipovima marksizma nastaje knjiga: *Avanture dijalektike* (Les Aventures de la Dialectique, 1955). Reagirajući najživlje na zbivanja oko sebe on je veoma često pisao i u tjedniku *L'Express,* a dobar dio tih članaka sabran je u knjizi: *Znaci* (Signes, 1960). Povrh toga objavio je nekoliko kraćih rasprava u raznim filozofskim časopisima i godišnjacima (npr. *Annuaire du Collège de France,* 1953—61), a njegovi prijatelji pripremaju izdanje spisa iz ostavštine, prije svega *Vidljivo i Nevidljivo* (Le Visible et l'Invisible), na kojem je radio do posljednjih svojih časova.

Iako većina tumača njegove filozofije polazi od poznate činjenice da je on pored Sartrea desetak godina igrao ulogu najistaknutijeg predstavnika francuskog egzistencijalizma, ne-

ki su skloni tu okolnost malo i precijeniti: kao da se taj živi duh može shvatiti samo smještanjem u »Sartreovu sjenu«, ili poput drugih egzistencijalista »apsolvirati« konstatacijom da je i on također bio učenikom Hegela, Husserla i Heideggera. Kad se već spominju »utjecaji«, ne treba izostaviti ni francusku tradiciju koja je u njega prisutnija nego u drugih suvremenika. To su Blondel, Brunschvieg, Bergson, ali i stariji kao Main de Biran, pa i Malebranche (usp. A. Robinet, *Merleau-Ponty*, Paris, 1963). Isticati te momente nije pogrešno, ali je prejednostavno. Položaj Merleau-Pontya u tom kontekstu karakteriziran je time što je on neke elemente filozofije kasnoga Husserla originalno razvio dalje, što je Gestalt-psihologija također igrala značajnu ulogu u njegovim prvotnim filozofskim preokupacijama, i što su osobito mladi Hegel i Marx bitno utjecali na njegove nazore. Ono novo, pak, što treba pripisati originalnosti njegova vlastitog mišljenja izbija u svim spisima na vidjelo kao pokušaj da se izgrade elementi jedne *otvorene dijalektike* povijesti, a ljudski opstanak situira u svijetu kao neprestani sukob i pomirenje čovjeka s drugim čovjekom i stvarima oko sebe, koji nikada ne nalazi neki apsolutni kraj; igrokaz gdje duh, priroda i povijest igraju vlastitu ulogu te ostaju sačuvani kao konstituensi horizonta zbivanja egzistencije, i nijedan se od njih ne može »uništiti« (Sartre) ni »ukinuti« (Hegel). Zato je svaka redukcija povijesti na neku »čistu logiku« njezina odvijanja, ili pak obratno, na puku kontingentnost, jednako promašena i neodrživa. Što je beskonačni »logos« povijesti — na to ne može biti definitivnog odgovora, i u priznanju te nemoći filozofa, nemogućnosti nekog apsolutnog znanja, otkriva se veličina njegova poziva da se oprezno smjesti u vremenu:

»Filozof sebe nalazi u onome što *nerazdvojivo* ima sklonost evidencije i smisao dvosmislenosti. Kada se on ograničava na to da trpi dvosmislenost, ona se zove dvosmislicom. U najvećih ona biva temom, ona pridonosi utemeljivanju izvjesnosti, umjesto da ih ugrožava. Trebalo bi, dakle, razlikovati rđavu i dobru dvosmislenost. Čak i oni koji su neku filozofiju htjeli napraviti potpuno pozitivnom, uvijek su bili filozofi samo utoliko što su u istom času sebi odricali pravo da se instaliraju u apsolutnom znanju — što su oni naučavali ne to znanje, nego njegovo bivanje u nama, ne ono apsolutno, nego iznad svega, kako veli Kierkegaard, *apsolutni odnos* iz-

među njega i nas. Ono što čini filozofa to je nemir koji bez prestanka tjera od znanja k neznanju, od neznanja k znanju, i neka vrsta počinka u tom nemiru...« (*Éloge de la Philosophie*, Paris 1953, p. 11).

U tim se uvodnim rečenicama nastupnog predavanja rezimira cijeli credo mislioca kojemu je on, usprkos stramputicama, ostao vjeran u svom nastojanju da filozofiju približi neposrednom životu. No ako filozof »zna da ništa ne zna« (ibid.) to ne znači da je naprosto neznalica, nego se u tom prvotnom znanju neznanja skriva oštrina njegova pristupa problemima što uznemiruju ljudsku egzistenciju. Ako »naše vrijeme, također, odbacuje filozofa«, i samo misli tek na taj način da se »vraća jednoj ili drugoj tradiciji i brani je«, onda se filozofija tome mora suprotstaviti kao *traženje* koje znade da »ima stvari koje treba vidjeti i reći« (ibid., p. 57).

Taj *etos situacije* suvremenog filozofiranja u Merleau-Pontya ima svoje korijene u istoj društvenoj zbiljnosti iz koje je ponikao Sartre i cijeli francuski egzistencijalizam. On potječe iz vremena njemačke okupacije, Résistance i poslijeratnih francuskih zbivanja, kada je nastupilo razočaranje što se iz rata nije rodila revolucija nego dosadni građanski prosperitet. Tu se otkrivaju oni svagdašnji korelati jedne filozofije koji direktno vode u politiku, a ona će igrati vidnu ulogu u mišljenju Merleau-Pontya. Pripadajući generaciji intelektualaca koji su uoči rata živjeli samo u svojim mislima i za njih, Merleau-Ponty je kasnije pružio svjedočanstvo o *šoku* koji je ona doživjela 1940. kad je Francuska izgubila rat i neposredno se susrela s nacionalsocijalizmom. U svijetu »koji je bio bliže Kinezima nego Francuzima«, Francuzi Nijemce kao okupatore »nisu više mogli tretirati humano«. U tom svijetu »gospodara i slugu mi smo mogli naučiti kako se svaka svijest, ma kako se ona osjećala slobodnom, suvremenom i nezamjenjivom, *zgušnjava* i generalizira, pod stranim *pogledom* postaje 'proleter' ili 'Francuz'« (*Sens et non-sens*, Paris 1948, p. 288). Ta zbiljnost ugnjetavanja, izdaje, torture i antisemitizma, probudila je u toj generaciji smisao za političko, a svagdašnje iskustvo otuđenja, odgode, odustajanja i poniženja, približila ju je Pokretu otpora i ljevici, rodila u njoj interes za marksizam i komunizam. Od tog trenutka svi filozofski problemi za nju dobivaju i realno politički aspekt, i to je prisiljava da preispita svoje transcendentalno-filozofsko ishodište,

i sagleda ga u zaoštrenoj situaciji ratnoga vremena: »Ukratko, mi smo naučili povijest, i zahtijevali smo da se ona ne zaboravi... Iskustvo Résistance bilo je za intelektualce jedinstveno iskustvo, i oni su htjeli da sačuvaju prisustvo duha u novoj francuskoj politici, zato što je ono naposljetku izmicalo u famoznoj dilemi bitka i činjenja, koja je karakteristična za sve intelektualce pred akcijom« (*Sens et non-sens*, p. 306—307).

No taj bi »zaokret« prema konkretnom ostao nerazumljiv i posve neočekivan kada ranija nastojanja Merleau-Pontya već ne bi pružala mogućnost za takav »obrat«. Ta su nastojanja u znaku detaljnog istraživanja složenih struktura ljudskog ponašanja i zamjedbe (percepcije) kao izvornog iskustva svijesti, i već se u tim mislima najavljuje tema kasnijeg filozofiranja: izradba doktrine *angažirane svijesti*, egzistencijalne filozofije koja će prevladati pojam svijesti kao pukoga *prisustva* ili naprosto subjektivnoga zrenja objektivnog svijeta. U oba je slučaja polazna tačka svih ispitivanja fenomenološka teza da je čovjek bitak-u-svijetu (être au monde), i na tom se temelju razmatra tradicionalna alternativa o prirodi svijesti kao fizičkoj *ili* psihičkoj! U tom se pogledu istraživanja *Strukture ponašanja* i *Fenomenologije percepcije* dopunjuju i tvore određenu cjelinu.

*Struktura ponašanja* u prvom je redu kritika eksperimentalne psihologije dviju glavnih suvremenih škola — Gestalttheorie i behaviorizma — i ona želi pokazati kako se njihov spor o tome što čemu prethodi u ponašanju, izvanjsko unutarnjem, ili unutarnje izvanjskom, ne može razriješiti pomoću kauzalnog objašnjenja, ni naprosto pojmom »lika«. Ljudsko ponašanje među stvarima i ljudima isto je što i zamjećivanje. Izlazište tih razmatranja za Merleau-Pontya pruža znanstveno iskustvo laboratorijskih istraživanja psihičkih pojava i njihovi rezultati, ponajprije u ispitivanju refleksâ I. P. Pavlova, tumačenje viših psihičkih fenomena kod berlinske škole Koffke i Koehlera, izgradnje organizma u K. Goldsteina, pragmatističko svođenje psihičke realnosti na vanjske manifestacije u behaviorizmu A. Tilquina i J. B. Watsona. Uvođenjem novog pojma *strukture* Merleau-Ponty uspijeva pokazati kako egzaktni rezultati istraživanja psihologije, fiziologije i biologije protivurječe interpretaciji tih podataka u odgovarajućim teorijama, zato što počivaju na *ne-*

*kritičkim ontološkim temeljima* što ih te znanosti naivno prihvaćaju i nisu svjesne njihova domašaja. Antinomije supstancijalizma i kauzalizma, mehanizma i vitalizma, razrješavaju se tako koncepcijom dijalektičke strukture ponašanja koja se konstituira u primarnom zamjećivanju kao bitku-u-svijetu.

Time je već prokrčen put za razumijevanje komplementarnog spisa, *Fenomenologije percepcije*. Za razliku od prvotnog pristupa ponašanju, ishodište ovdje tvori ne znanstveno, nego *prirodno iskustvo* svagdašnjeg života što prethodi svakoj znanosti, *Lebenswelt* staroga Husserla. Povremeno apeliranje na rezultate egzaktnih istraživanja psihologije i psihijatrije služi Merleau-Pontyu samo za eksplikaciju toga svagdašnjeg iskustva polazeći od fenomenološke redukcije i intencionalnosti, i već se tu nazire implicitna kritika Sartreova apstraktnog suprotstavljanja bitka-po-sebi bitku-za-sebe. Svojim insistiranjem na originarnom jedinstvu svijesti i svijeta u Cogitu kao središtu doživljaja, Merleau-Ponty neke ideje kasnoga Husserla (usp.: *Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendentale Phänomenologie*, Husserliana, Bd. VI, 2. izd. Haag, 1962, i neizdane rukopise Arhiva u Louvainu) primjenjuje na analizu zamjedbe. »Pravi *Cogito* ne definira opstanak subjekta mišlju koju on ima egzistirati, ne pretvara izvjesnost svijeta u izvjesnost misli o svijetu, i ne zamjenjuje sam svijet značenjem svijeta. On naprotiv priznaje samu moju misao kao neotuđivu činjenicu i odstranjuje svaku vrstu idealizma otkrivajući me kao 'bitak-u-svijetu'« (*Phénoménologie de la perception*, Paris, 1963, p. VIII). Transcendentalna subjektivnost u svojoj biti znači *inter*-subjektivnost, upućivanje Ego na Alter-ego, egzistencije na ko-egzistenciju, te na taj način postiže prevladavanje antiteze idealizam-realizam. Iskonsko zamjećivanje zbiva se tako *prije* svakoga subjekta i objekta, ono ih tek konstituira skupa sa svijetom kao njihovim obzorom, kao i obratno, »iznutra« i »izvana« nastaju u isti mah kao *jedno:* »Unutarnje i izvanjsko je nerazdvojivo. Svijet je potpuno unutra, ja sam potpuno izvan sebe« (ibid., p. 466—467). Fenomenologija postaje genealogija: genezu smisla svijeta i svijesti ona dobiva analizom temeljnih struktura zamjećivanja koje se nadaju kao »tijelo«, »opaženi svijet«, te »bitak-za-sebe i bitak-u-svijetu«.

Bogatstvo minuciozne analize detalja dolazi možda najviše do izraza u razmatranjima što se bave seksualnošću i je-

zikom, ali i u poglavljima o vremenosti i slobodi. Kritika tradicionalne intelektualističke psihologije govora veoma je oštra i ona se suprotstavlja shvaćanju riječi kao znaka, simbola ili signala misli: »Između riječi i misli ne opstoji naprosto izvanjska veza kao da su jedna i druga tematski zadane... Iza pojmovnog značenja riječi otkriva se jedno egzistencijalno značenje, koje nije naprosto prevedeno njima, nego u njima prebiva i neodvojivo je od njih... Misao nije ništa 'unutarnje', ona ne opstoji izvan svijeta ni izvan riječi« (ibid., p. 211, 213). Slično tome ni glazbeni tonovi nisu vanjski znaci značenja neke sonate, nego ona osjetilno opstoji u njima: nema umjetničkog djela izvan osjetilne zbiljnosti izraza — smisao i izraz ostaju neodvojivi, a egzistencijalna gesta i mimika to samo potvrđuju. Originalnost takvih deskripcija govora i značenja dala je povoda A. de Waelhensu da posveti jednu studiju toj filozofiji jezika (usp. A. de Waelhens, *Existence et Signification*, Louvain 1958, p. 123—141; zatim: *Une philosophie de l'ambiguïté*, Louvain 1951).

Analiza vremenosti i slobode u Merleau-Pontya zanimljiva je ponajviše stoga što nasuprot Sartreu više ističe *socijalnu dimenziju* zbivanja pojedinačne slobode, i pokazuje veći interes za fenomen povijesti, kojega Sartre gotovo da ignorira.

Na taj se način za Merleau-Pontya otvara novi tematski krug: pitanje o *cilju povijesti* i mogućim sredstvima za njegovo postizanje, o čemu raspravlja zbirka eseja pod naslovom *Humanizam i teror*. Povod za taj spis on nalazi u »liberalističkim« tumačenjima društvenog razvitka u SSSR poslije 1917, prije svega u prezentaciji »velikih čistki« i tzv. moskovskih procesa 1937—1939, kako je pruža Arthur Koestler u svojim knjigama *The Darkness at Noon* i *The Yogi and the Commissar*. Protiv takva »razgolićavanja« boljševizma polemizira Merleau-Ponty veoma uvjerljivo — usprkos tome što se mogu uputiti prigovori njegovoj koncepciji dvosmislene prirode povijesti, kojom on dijalektički pobija Koestlera. No kako je njegovo rješenje prvenstveno spekulativne naravi, nikakvo čudo što je kod mnogih naišlo na oštru osudu, premda *objektivno uzevši* nitko nije tako gorljivo zastupao relativnu povijesnu »potrebu« »nezgoda« revolucije. »Viši moral i pravo« povijesti izbija na svakoj stranici te filozofski ne najbolje, ali svakako najprovokantnije knjige Merleau-Pontya.

Pitanje o smislu povijesti ne postavlja se, dakle, apstraktno uopće, nego konkretno situacijski na primjeru unutarnje logike ruske revolucije. Opširan predgovor zapravo je post-scriptum i objašnjenje pravih namjera toga pothvata. Prvi dio nosi naslov »Teror« i u posebnim poglavljima kritički razračunava s Koestlerovim dilemama, apstraktnim suprotstavljanjem istine i zablude u revoluciji. Dvosmislenost povijesti u Buharina dolazi do riječi u diskusiji stenografskih zapisnika s njegova suđenja u Moskvi, a priznanje objektivne krivice usprkos subjektivnom osjećaju nevinosti tumači se kao svjesna žrtva potrebama revolucije. Višinskijeva teorija o »priznanju krivice« kao dostatnom razlogu za osudu, bez obzira na dokazni postupak, dobiva svoje mjesto kao »objektivni momenat« procesa povijesti, nužnost trenutka, što dakako ne isključuje da osuđeni krivci u novoj fazi razvitka mogu biti i rehabilitirani (*Humanisme et terreur*, Paris 1947, p. 74), — slutnja, koja se kasnije (1961), djelomično i obistinila. U dinamičnoj smjeni istine i zablude, dobra i zla, pravde i nepravde, Trocki nije shvatio dijalektiku momenta i zato je apstraktno-racionalistički — u ime apsolutne istine — Staljina proglasio nosiocem »termidorske kontrarevolucije«. »Povijesni teror kulminira u revoluciji i povijest je teror zato što ima slučajnosti« (ibid., p. 98). Na kraju se pokazuje kako su Trocki, Buharin i Staljin jednako imali »pravo«, i u isti mah »krivo«, zato što je budućnost samo vjerojatna, a ne sigurna (ibid., p. 102). Teorija nasilja je opravdanje terora, um i ne-um neprestano se isprepleću u svim zbivanjima.

U drugom dijelu otkrivaju se humanističke perspektive, i to u dvostrukoj optici: od proletera do komesara, tj. od mladoga Marxa do Lenjina i suvremenih staljinista, te njihove apstraktne opreke kako se ona javlja u dilemi Koestlera. Ta se struktura dijalektički ispunjava u obratnom pogledu: od jogija do proletera, tj. od staroga Hegela do mladoga Marxa. Pristup ovim pitanjima i metoda njihova razmatranja stoje pod jakom impresijom A. Kojèvea i njegova tumačenja Hegelove Fenomenologije, što se centrira na dijalektici gospodara i sluge (usp. Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris 1947).

Gdje se to najbolje očituje?

Ponajprije u razumijevanju povijesti kao borbe na život i smrt: »Povijest je dakle bitno *borba* — borba gospodara i

sluge, borba klasa — i to nužnošću ljudske sudbine, i s razloga tog *fundamentalnog paradoksa* što je čovjek nerazdvojno *svijest i tijelo*, beskonačno i konačno. U *sistemu utjelovljenih svijesti* nijedna se ne može afirmirati a da drugu ne reducira na objekt« (*Humanisme et terreur*, p. 110).

No ako se povijest prikazuje kao borba na život i smrt, što je onda razumljivije nego da se kao jedini modus prijelaza iz jednoga društvenog stanja u drugo pojavljuje revolucija sa svojim *nasiljem* kao opravdanim sredstvom ostvarivanja povijesnog smisla?

Tom fenomenu Merleau-Ponty posvećuje najsmionije stranice svoje knjige. Bez revolucionarnog nasilja nema napretka, ono je doduše strašno kao i svako nasilje, i zajednička je polazna tačka svih režima (p. 116 sq), ali se ono ne može osuđivati moralistički samo kao vršenje nepravde i proklinjati svijet u ime neke izvansvjetske čovječnosti, jer bi to značilo bijeg iz povijesti i odricanje od svake budućnosti. Proletarijat je jedini *subjekt* povijesti i čovječanstva, a teorija proletarijata tvori srž marksizma (p. 121). To proletarijatu daje metafizičku legitimaciju da se identificira sa smislom povijesti i relativno pravo da se služi nasilnim sredstvima za postizanje svojega najvišeg cilja — besklasnog društva:

»Nasilje, lukavstvo, teror, kompromis, napokon subjektivnost vođa i partije koji su stavili na kocku da druge ljude pretvore u objekte, nalaze svoju granicu i svoje opravdanje u tome što su oni u službi ljudskoga društva . . .« (ibid., p. 120).

U skladu s takvim »opasnim« razmišljanjima Merleau-Ponty shvaća i ropstvo kao »ljudsku sudbinu«, te poput Hegela u njemu nalazi »početak mudrosti« i rađanje samosvijesti; štaviše, ako se takav zaključak njegovih razmatranja zaoštri, ispada paradoks koji graniči sa sofizmom: ropstvo je kao »condition humaine« žalostan, ali nuždan »condition de la liberté et de la reconnaissance«!

Ono što takvoj analizi *bitno* nedostaje, to su relativni momenti *posredovanja*, i ako se oni izostave, preostaje jedva više od patetične sofistike. Pa ipak, nije to ono što joj zamjera ortodoksna kritika, nego prije pretjeranu spekulativnost i doktrinarnu nevezanost (usp. npr. Lukácsovu kritiku u: *Existentialisme ou marxisme*, Paris 1948, pp. 198—253).

Ipak, valja se zapitati: može li neki viši povijesni smisao opravdati svagdašnji besmisao? Ako je »bitna za marksizam

ideja da povijest ima smisla, drugim riječima da je inteligibilna i orijentirana« (*Humanisme et terreur*, p. 139), Merleau-Ponty smatra da to ne znači kao da je sve u njoj smisleno, nego obratno, odatle izrasta shvaćanje da je svaki smisao moguć samo u dijalektičkom rasponu spram besmisla.

*Pitanja* Merleau-Pontya uvijek su značajnija nego njegovi odgovori. Zato i mi pitamo njega: humanistički teror i teroristički humanizam — ima li kakve razlike među njima? Zar *faktičnost* »materijalne istine«, zbiljska pozadina i pojedinosti o velikim procesima 1937—1939. nisu danas rasvijetljeni iznošenjem na vidjelo u Moskvi od 22 kongresa KPSS na ovamo mnogih podataka koji su dosad bili tajna i nisu bili poznati Merleau-Pontyju? Čini se da ta okolnost stavlja u pitanje »dijalektiku« Staljinova terora, skida s njega tobožnju metafizičku aureolu i razgolićuje ga kao najbanalnije masovno političko zločinstvo. Nadalje, zar takvo *faktičko* zatajivanje dijalektike u konkretnoj situaciji nema nikakvih posljedica za njezinu epohalnu pretenziju? Gdje je mjerilo *granice* dijalektike, ili ona takvo pitanje ne dopušta?

*Smisao i besmisao*, međutim, pokazuje i druge aspekte povijesti. U knjizi eseja pod tim naslovom naročito se ističu oni o egzistencijalizmu u Hegela, te Marxu i filozofiji. U međuvremenu Merleau-Ponty je prihvatio Marxa, ali ne i politiku francuskih komunista, što ga je vodilo u strasne polemike s P. Navilleom, R. Garaudyem, P. Hervéom, H. Lefebvreom i G. Cogniotom. Prihvativši Marxovu filozofsku misao Merleau-Ponty se stalno morao zalagati za svoju *interpretaciju* te misli koju on u biti hoće izjednačiti s egzistencijalizmom! Ima li takav postupak opravdanja, i nije li to identificiranje brzopleto i svojevoljno?

Pripremu toga koraka Merleau-Ponty je izvršio prethodnom egzistencijalističkom reinterpretacijom Hegela. Ponajprije Hegel je za njega živ mislilac i učitelj suvremene filozofije. Njegova Logika počiva na Fenomenologiji, a ne obratno, kako se obično mislilo, i tu je — smatra Merleau-Ponty — izvor svega velikoga u filozofiji posljednjeg stoljeća što je učinjeno »sa strane marksizma, Nietzschea, fenomenologije i njemačkog egzistencijalizma«. On je sve razumio osim svoje povijesne situacije, i »može se govoriti o egzistencijalizmu u Hegela u tom smislu što on nije imao za cilj da razglaba pojmove, nego da otkrije imanentnu logiku ljudskoga iskustva

u svim njegovim područjima ... što čovjek za njega nije svijest opsjednuta jasnoćom svojih vlastitih misli, nego život zadan sam sebi koji nastoji da sam sebe razumije« (*Sens et non-sens*, pp. 129—130). Svijest o ništavilu, o smrti, igra odlučnu ulogu u životu čovjeka, koji se u Hegela na kraju povijesti uspostavlja kao bog, a bog biva čovjekom. No takva »sinteza« ima tek da se realizira *u* povijesti, a ne na nebu apsolutne ideje izvan vremena, i u toj se tački sastaju kritike Marxa i Kierkegaarda. Polazeći odatle i »Hegela se može učiniti više marksistom« (ibid., p. 162), ako se a priori ne afirmira mogućnost integralnog čovjeka, ne postulira sinteza gdje bi sva protivurječja bila riješena. Za takvu filozofiju koja se odriče apsolutnoga duha revolucionarni čin ostaje kontingentna zgoda, za nju datum revolucije nigdje nije zapisan, ni na kakvom metafizičkom nebu: »Raspad kapitalizma mogao bi svijet voditi ne u revoluciju, nego u kaos, ne budu li ljudi razumjeli situaciju i ne budu li htjeli intervenirati« (ibid., p. 163). Stoga treba odbaciti dogmatsko postuliranje »totalnog čovjeka« kao fakta i fatuma, premda to ne znači da povijest nije racionalna. Upravo suprotno od toga, ali marksizmu je svojstveno pozivanje na to da *učinimo*, kako bi bez metafizičke garancije logika povijesti prevagnula nad slučajnošću. Sartre je zanemario povijesni medij egzistencije, i to Merleau-Pontyu daje povoda da marksističku nauku o kolektivnoj akciji uklopi u svoju koncepciju, jer bez toga nismo u stanju da se odupremo spontanom ništavilu, »sloboda se ne može sačuvati a da se svakog trena ne angažiramo« (ibid., p. 164).

No već je vrijeme da se upitamo nije li takva aktivistička interpretacija marksizma uz prenaglašeni patos subjektivne angažiranosti, stalno isticanje osobne odlučnosti u sudbonosnom času, više nalik na intelektualističku opsjenu, nego na razumijevanje Marxovih izvornih intencija? Ne podsjeća li ta slika Marxa na mladog Lukácsa *Povijesti i klasne svijesti* iz 1923?

Nema nikakve sumnje da Merleau-Ponty s tog stajališta ne može prihvatiti nikakvu apsolutnu dijalektiku, a još manje dijalektiku prirode, nego samo reduciranu dijalektiku situacije, koja izbjegava fatalizam, ali i sama podliježe opasnosti prenaglašenog antropocentrizma.

Uz pomoć Lukácseve kategorije *postvarenja* Merleau-Ponty krči sebi put do mladoga Marxa *Ekonomsko-filozofskih rukopisa*, i s te razine razumije Marxovu analizu fetišizma robe u *Kapitalu*. Odatle filozofirati znači za njega opstojati među drugima i razračunavati se sa svijetom stvari: »Ta konkretna misao što je Marx naziva kritičkom, kako bi je razlikovao od spekulativne filozofije, to je ono što drugi predlažu pod imenom egzistencijalne filozofije« (ibid., p. 271).

Marxov »Praxis«, dakle, otkriva strukturu angažirane egzistencije, i Merleau-Ponty u toj tački vidi konvergenciju marksizma i egzistencijalizma s Husserlovom »intersubjektivnošću« gdje je čovjek proizvod i proizvođač sebe, drugih, svijeta i povijesti u isti mah: to je ona regija iskona smisla gdje se geneza i povijest subjekta i objekta napokon sastaju.

Kako se onda pobliže određuje takvo stajalište?

»Egzistencijalna se filozofija ... sastoji u tome što uzima za temu ne samo spoznaju ... nego egzistenciju, to će reći aktivnost koja je samoj sebi zadana u nekoj prirodnoj povijesnoj situaciji, i također nije u stanju da se apstrahira ni da se reducira na tu situaciju« (ibid.).

No svaka je situacija uklopljena u *totalitet* ljudske prakse i u svojoj je biti *dijalektička*. Zato sva ranija misaona nastojanja Merleau-Pontya neizbježno vode najtežoj filozofskoj zadaći: da bez predrasuda postavi *problem dijalektike*. Postavlja li ga ona striktno ontološki, sociološki, historijski, ili kako drugačije?

U kritičkom naletu na Maxa Webera, Lukácsa i Sartrea, Merleau-Ponty *fenomenološki* markantno, ali nažalost parcijalno, razmatra raznovrsne »avanture« dijalektike što započinju postavljanjem problema odnosa relativnog i apsolutnog, pozitivnog i negativnog, nužnog i slučajnog znanja i povijesnog egzistiranja. Nezadovoljan relativnošću naše spoznaje, Max Weber nije mogao prihvatiti nikakav apsolut, i zastao je na bespuću relativizma. Lukács je takav pojam relativne istine pokušao prevladati krajnjim radikaliziranjem relativizma i uvođenjem nove kategorije »povijesnog bivanja« kao jedinog mjesta verificiranja svake spoznaje. Svoju paradoksnu tezu »da je samo relativno ono apsolutno« on je sam kasnije iznevjerio zaustavljajući povijesno bivanje društva i samonadmašivanje svakog postignutog stadija pomoću dijalektike negativnosti u jednoj utvrđenoj instanciji, eliti organizacije,

jer se apsolutno time ponovno ušuljalo u povijest kroz mala vrata! Sartre, pak, nije shvatio što je povijesnost prakse »de la matière humaine« (*Les aventures de la dialectique*, Paris 1955, p. 47, 188), zato što je dijalektiku bitka po sebi i bitka za sebe apstraktno ukrutio u ništavnoj slobodi. Hipostaziranje individualnog angažmana slobodnoga čina kao »čiste negativnosti« vodi u bespovijesnost, i na taj način opet spada na pozitivnost.

Kako izići iz te slijepe ulice gdje dijalektika neprestano sustaje pred novom pozitivnošću?

Po mišljenju Merleau-Pontya sve dosadašnje koncepcije dijalektike ispuštaju iz vida da se verbalnim eskamotiranjem apsoluta još ne postiže prava razina *otvorene* dijalektike, ne prihvati li se jedna *nenadmašiva relativna tromost* svih stvari. Svaka prešutno hipostazirana ili postulirana instancija — duh, organizacija, sloboda, kritika, itd. — javlja se nužno kao pozitivna, i objektivno dobiva ulogu apsoluta spram kojega je onda svaka negativnost opet relativna: eshatologija totaliteta završenog sistema jadan je kraj dijalektike! Naprotiv, »ambivalentnost«, »dvosmislenost«, za Merleau-Pontya postaju sinonimi dijalektike koja je svjesna toga da neprestano mora sustajati u svojoj spoznaji istine, jer se umu suprotstavlja ne-um, racionalnost povijesti pretpostavlja i relativnu i-racionalnost, a sama dijalektika nešto što se ne da do kraja dijalektizirati. Stoga on suspendira sve dosadašnje aspekte dijalektike i predbacuje im direktno ili indirektno napuštanje negativnosti kao bitan nedostatak i glavni razlog njihovih avantura:

»Dijalektika nije ni ideja uzajamne akcije, ni ona jedinstva suprotnosti i njihova prevladavanja, ni ona nekog razvitka koji se sam sebi vraća, ni prerastanja nekog kvaliteta koji u nekom novom poretku izvodi promjenu dosadašnjeg kvantiteta« (ibid., p. 274).

No ako nije ništa od toga, što nam preporuča Merleau--Ponty?

»Dijalektike ima samo u takvom tipu bitka gdje se uspostavlja *veza subjekata* i koji nije samo spektakl koji svaki sebi daje za svoj račun, nego njihovo *zajedničko obitavalište*, mjesto njihova ophođenja i njihova uzajamnog uspostavljanja« (ibid.). Prema tome, dijalektika je takvo mišljenje koje samo ne konstituira cjelinu nego je stavljeno u totalitet,

ona nije vječna nego ima svoju prošlost i budućnost, ona je nedovršena i otvorena budući da neprestano otvara nove perspektive i zato traži svagda nove pristupe. Dugo je trebalo da se to konačno spozna, i bludnje na tom putu nižu se kao *avanture dijalektike* što ih je ona morala proći, jer je u načelu takvo mišljenje koje prihvaća više središta i ulaza; treba vremena da ih ona istraži i prema tome uvijek nalazi i *više* rješenja od kojih nijedno ne može pretendirati na apsolutnu istinitost: povijest još uvijek traje i nužno ostaje nedovršena.

Nije li to ipak premršav odgovor s obzirom na veliki zalet prethodne kritike?

Povijest se ne zbiva ni po kakvom unaprijed utvrđenom jednostranom modelu, ali je stalno nastupanje smisla koji pobija besmisao: u toj je polarnosti sva njezina draž. Kakav će biti ishod događaja ostaje otvoreno pitanje koje neprestano izaziva novi odgovor.

U tom slučaju, kakva je priroda naše slobode?

Čovjek se uvijek ponovo konstituira kao sloboda: »c'est en realité la liberté de juger« (ibid., p. 264).

Dosta skroman ishod, zapravo, koji nemalo začuđuje: zar takav hiperaktualizam završava čistom kontemplacijom? Što je s velikim angažmanima i vjerom da će nova »intelektualna ljevica« donijeti preporod Francuske? Kamo su se raspršile sve te nade?

Udaljujući se s vremenom od »institucionalizirane ljevice« Merleau-Ponty se nastojao približiti Mandès-Franceu, ali njegovi javni nastupi nisu mogli sakriti da ga je umor rezignacije sve više tjerao čistoj meditaciji. Profetsko-političke ambicije su splasle, misao je postala manje vedra, ali se zato produbila u naporu da pojmi sve u protivnosti, gdje ništa nije istinito u smislu trajnosti, a *gustoća povijesti* (l'épaisseur de l'histoire) nadvila se nad mislioca kao tamni oblak koji »pruža« više nevidljivoga nego vidljivoga: ona nije ni misao, ni značenje, koji bi se mogli transparentno u jedan mah shvatiti »tačno u podne identiteta« (*Signes*, Paris 1960, p. 164). Ima jedno »meso povijesti« — chair de l'histoire — koje nosi »univerzalno meso svijeta«, »meso stvari« i »svega osjetilnog« (ibid., p. 211). Oni postaju providni sklapajući se kroz otvor u nama u jednu Viziju.

Što još preostaje filozofu u tom svijetu gdje je sve do krajnosti protivno?

Da u svemu vidljivom što razabire, nazire i nevidljivo, u svakoj misli, riječi, pogledu i stvari traži jedan *logos bitka* i produbljuje »onaj truizam na kojemu počiva sva filozofija: bitak je bitak«!

Ako i nije uspjelo da u širim sistematskim zahvatima od egzistencije prodre k bitku, nego tek muževno uzdrmalo mnoge predrasude i naznačilo *otvorena pitanja*, filozofsko je djelo Merleau-Pontya ipak jedna nezaobilazna stepenica na putu k novom mišljenju. I kao takvo, nezavršeno, ono je pred nama potpuno.

# MARTIN HEIDEGGER

Novovjekovna slika svijeta diferencirala se u filozofiji dvadesetog stoljeća u mnoštvo pravaca koji se polariziraju oko shvaćanja posljednjih temelja epohe koja započinje renesansom a završava vizijom svoje vlastite neminovne propasti. Posljednja se opreka za mišljenje ispostavlja kao suprotnost uma i zbiljnosti, i svoj najradikalniji filozofski izraz dobiva u apsolutnoj *protivnosti bitka i povijesti*. Martin Heidegger čini u svom mišljenju grandiozan pokušaj nadilaženja te protivnosti, i zato iznova pokreće »gigantomahiju oko bitka«. Potresajući bit čovjeka bitak se sam javlja u obzoru vremena kao konačan i prolazan, da bi se kasnije ispostavilo kako njegov epohalan udes izriče pravorijek povijesti Zapada kao bitan zaborav bitka. Zbivanje suvremenosti Heidegger poima kao posvemašnje otuđenje čovjeka i bitka, i u toj kozmičkoj dimenziji dosadašnje povijesti Evrope sabire sva njezina iskustva prošlosti i sadašnjosti: bezavičajnost današnjega čovjeka svojim korijenima dopire u izvor te povijesti koja se zbiva kao metafizika i naposljetku otkriva kao totalni nihilizam. Na paradoksalan način Heidegger je svoj prijelaz »preko linije« nihilizma u zavičajnu slobodu i iskonsku povijest započeo besprimjernim zaoštravanjem novovjekovnog aktivizma i kao ključ rješenja krize i sudbine Zapada shvatio »odlučnost egzistencije« da autentično egzistira! Kada je taj decizionizam protumačen kao moguća varijanta filozofije egzistencije, Heidegger se uporno branio od takvih tumačenja smatrajući da je pogrešno shvaćen. Poduzevši bezbrojne reinterpretacije svojega vlastitog mišljenja on je kasnije dospio do »obrata« mišljenju bitka, a »pastirsko čuvanje« i »stanovanje u susjedstvu« shvatio »adventski« kao jedini način pripreme za novi nadolazak bitka.

*Martin Heidegger* rođen je 1889. u Messkirchu/Baden u obitelji seoskog zvonara, u gradiću koji kao svog najve-

ćeg sina slavi skladatelja Conradina Kreutzera. Boraveći neko vrijeme u isusovačkom novicijatu u Konstanzi, on je ponajprije studirao teologiju, ali je kasnije prešao na filozofiju u Freiburgu i. Br. i doktorirao 1913. kod Rickerta radnjom o nauci o sudu u psihologizmu. Habilitirao se spisom o Dunsu Scotu kod Husserla 1916, i neko je vrijeme bio njegov asistent u Freiburgu. Na poticaj Nicolaia Hartmanna 1923. dobiva profesuru u Marburgu, a 1929. vraća se u Freiburg kao Husserlov nasljednik i predaje filozofiju sve do odlaska u penziju 1946. Premda je stalno nastanjen u Freiburgu, Heidegger veći dio godine provodi povučeno u svojoj planinskoj kući u Todtnaubergu na padinama Crne šume, gdje su nastali gotovo svi njegovi spisi.

Heidegger je prilično mnogo pisao, ali većinu svojih ranijih spisa objavljuje u poslijeratnim godinama. Među njegovim djelima ističu se: *Nauka o kategorijama i značenju Dunsa Scota* (Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus, 1916) — *Bitak i vrijeme* (Sein und Zeit [I], 1927) — *Što je metafizika?* (Was ist Metaphysik?, 1929) — *Kant i problem metafizike* (Kant und das Problem der Metaphysik, 1929) — *O biti razloga* (Vom Wesen des Grundes, 1929) — *Platonova nauka o istini* (Platons Lehre von der Wahrheit, 1942) — *O biti istine* (Vom Wesen der Wahrheit, 1943) — *O humanizmu* (Über den Humanismus, 1949) — *Šumski putovi* (Holzwege, 1950) — *Objašnjenja o Hölderlinovu pjesništvu* (Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, 2. Aufl., 1951) — *Uvod u metafiziku* (Einführung in die Metaphysik, 1953) — *Što znači mišljenje?* (Was heisst Denken?, 1954) — *Predavanja i članci* (Vorträge ung Aufsätze, 1954) — *Što je to — filozofija?* (Was ist das — die Philosophie, 1956) — *K pitanju o bitku* (Zur Seinsfrage, 1956) — *Stav razloga* (Der Satz vom Grund, 1957) — *Identičnost i diferencija* (Identität und Differenz, 1957) — *Opuštenost* (Gelassenheit, 1959) — *Na putu k jeziku* (Unterwegs zur Sprache, 1959) — *Nietzsche I—II* (Nietzsche I—II, 1961) — *Pitanje o stvari* (Die Frage nach dem Ding, 1962) — *Kantova teza o bitku* (Kants These über das Sein, 1962). Posljednje monografije o Heideggeru učestalo citiraju i neobjavljena predavanja, tako npr. Otto Pögeller, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen 1963, ili William J. Richardson, *Heidegger — Through Phenomenology to Thought*, The Hague 1963. — Obje su spomenute interpretacije *doktrinarne*.

Heidegger je danas sigurno najutjecajniji i najteže razumljivi mislilac zapadne Evrope, i možda upravo zato najsporniji. Od pretjeranih pohvala — takvih koji ga smatraju nekim prorokom — do jeftinih opovrgavanja od strane logičkih pozitivista, prema njemu su zauzeti najraznovrsniji stavovi, i stoga su rijetki filozofski stručnjaci koji se nisu oku-

šali u kritici njegova mišljenja, o čemu rječito govori i činjenica da je bibliografija literature o Heideggeru već premašila dvije tisuće jedinica. Otkad se pojavilo njegovo glavno djelo *Bitak i vrijeme* 1927. god. Heidegger ne prestaje biti u središtu pažnje suvremene filozofske diskusije, a otada je prošlo nepunih četiri desetljeća. Njegov se utjecaj iz godine u godinu širi na sveučilištu i izvan akademskih krugova, podjednako dotiče sve filozofske discipline, i ne zaustavlja se na granici filozofskoga mišljenja, nego snažno djeluje i na današnje znanosti i umjetnosti. Ostavljajući po strani njegovu domovinu Njemačku, Heideggerova se prisutnost najizrazitije osjeća u duhovnom životu suvremene Francuske, Italije i u drugim evropskim zemljama, seže i do latinsko-američkih država, pa čak sporadično prodire i u anglosaski kulturni krug. Velik broj Heideggerovih učenika i sljedbenika pripada najprotivurječnijim orijentacijama današnjeg mišljenja, od teologije do ateističkog egzistencijalizma, pa na kraju od toga nije mogao ostati imun ni »zapadni marksizam«. O svemu je tome već toliko rečeno da ni naš prikaz više ne može mnogo novoga dodati.

Rijetki su mislioci koji su toliko vezani za svoj zavičaj, pa čak i krajolik, kao Heidegger za svoja švarcvaldska brda; to nekima daje povoda da mu predbace kako je cijeloga života ostao brđanin, na što se taj stari profesor vjerojatno ne bi osvrnuo, nego bi dalje nastavio šetati svojim »poljskim putom« prema »šumi« (kako glase naslovi spisa: *Der Feldweg, Holzwege*). Ali to »ostajanje u provinciji« Heideggeru nije smetalo da dospije u stožer suvremenog filozofiranja i da svojim mišljenjem dopre do iskustva onoga što je u eminentnom smislu svjetsko-povijesno.

Heideggerov misaoni put ponešto zaobilazno vodi u smjeru tematiziranja sudbine Zapada kao posljednje nade filozofije, i pri rješavanju te zadaće upušta se u dijalog s najvećim misliocima prošlosti, pa se zato ne može »tačno utvrditi« tko je na njega više utjecao: mnogi i — malo tko! U njegovim najranijim spisima osjeća se školski utjecaj Rickerta, pri formiranju njegovih zrelijih nazora znatnu ulogu igraju Husserl i Dilthey, ali se ne može potpuno zanijekati ni prisutnost Kierkegaarda i njemačkog idealizma. U posljednjem razdoblju u prvi plan njegova interesa izbijaju predsokratovci i Nietzsche. Sve ono što je Heidegger objavio prije *Bitka*

*i vremena* teško da dolazi u obzir pri razmatranju njegova misaonog pothvata, ostavljajući po strani eventualne nesporazume. Tako se npr. rasprava o Dunsu Scotu odnosi na traktat *de modis significandi*, ali je u međuvremenu M. Grabmann pokazao da je njegov autor Toma od Erfurta (usp. Pögeller, S. 300). Heidegger je u svom filozofskom razvitku prešao dvije faze: fazu egzistencijalne ontologije, i fazu mišljenja bitka (što još traje). Premda on sam smatra da među objema fazama postoji strogi kontinuitet, pri dubljem se razmatranju otkriva da je »obrat« od prve faze drugoj jednak zaokretu posve novom početku.

Misaonu klimu dvadesetih godina neposredno određuju fenomenologija i životna filozofija čiji se osnovni principi sukobljuju pri svakom pokušaju pobližeg određenja onoga *što se zapravo zbiva*. Heideggerovo je mišljenje izraslo u naporu da se taj jaz između općenitog i pojedinačnog, apstraktnog i konkretnog definitivno premosti u iznalaženju jednog novog temelja filozofije. *Bitak i vrijeme* nastaje stvaralačkim povezivanjem bitnih motiva Diltheya i Husserla. Dok je historizam povijesni svijet kulture shvatio kao objektivacije sadržaja »života« iz cjeline njegova razumijevanja čiji se smisao otkriva hermeneutikom u historijskim znanostima, »kritika historijskog uma« bila je za njega pretežak zadatak. Husserlov je pak interes bio usmjeren ne na historijski, nego na logički um i »konstituciju svijeta« koja se transcendentalno reducira na »učinke čiste svijesti« kao praizvor smisla svega mogućeg bića. Usprkos svim razlikama ishodišta Husserl, jednako kao i Dilthey, ograničava mišljenje na filozofiju svijesti i odbija svaku metafiziku. Heidegger je, naprotiv, sjedinio oba motiva povijesnog i logičkog u potrazi za idejom povijesti samoga logosa, i našavši ga u novom pojmu *bitka kao povijesnog* postavio je pitanje o mogućnosti metafizike. Pri provođenju te svoje zamisli morao je podvrći temeljitoj reviziji tradicionalne pojmove čovjeka i svijeta, vremena i povijesti, i najposlije postaviti zahtjev za »destrukcijom povijesti ontologije«.

Temeljno nastojanje filozofije od drevnih vremena do naših dana usmjereno je na pitanje o *smislu bitka*, ali je ono palo u zaborav. Današnji je čovjek u nedoumici kako da na to pitanje odgovori i stoga treba iznova produbiti razumijevanje za njega. Glavno Heideggerovo djelo *Bitak i vrijeme*

nastoji oko »konkretne izradbe pitanja o bitku« i kao svoj cilj postavlja »interpretaciju *vremena* kao mogućeg horizonta svakoga razumijevanja bitka« (*Sein und Zeit*, 7. Aufl., Tübingen 1953, S. 1). Ali pitanje o bitku nije naprosto pitanje među mnogim pitanjima nego izvanredno pitanje koje već na samom početku nailazi na najveće teškoće. Naime, odvajkada se kaže da je bitak najopćenitiji i najispprazniji pojam, što nikome ne smeta da ga neprestano upotrebljava i o svemu i svačemu kaže da »jest«. To prosječno razumijevanje bitka iz nekog bića očevidan je fakat i na nj se oslanja filozofsko istraživanje formalne strukture pitanja o bitku. Biće se razlikuje od bitka (ontološka diferencija), i tu distinkciju filozofsko raspravljanje nikada ne smije smetnuti s uma. Pitanje o bitku ima ontičku i ontološku prednost pred ostalim pitanjima; to nije samo glavna tema filozofije nego najkonkretnije i najprincipijelnije pitanje uopće. Opstoje raznovrsni načini bitka, ali samo jedno biće koje bivstvuje na taj način da mu je njegov bitak neprestano u pitanju. To je biće *tubitak* (opstanak, Dasein), i njegova je odlika razumijevanje bitka: »Ontička je značajka tubitka u tome da je on ontološki« (Ibid., S. 12). Bitak spram kojega se tubitak na ovaj ili onaj način odnosi određuje se kao *egzistencija* (Existenz). Svagdašnje razumijevanje bitka nije eksplicitno ontološko, nego predontološko, a izričito postavljanje pitanja o bitku tematska je zadaća ontologije. Pitanje o nekoj konkretnoj egzistenciji uvijek je samo ontičko i zato *egzistencijelno*, dok analiza formalnih struktura egzistencije kao sklopa ontoloških karakteristika tubitka pripada ontološkom razumijevanju kao *egzistencijalnom*. Ontološke značajke onih načina bitka koji nisu tubitak jesu kategorije, a ontološke značajke tubitka nazivaju se *egzistencijalije* čija se cjelina uklapa u sklop egzistencijalnosti. Razumijevanju bitka nužno pripada nešto takvo kao »svijet«, tubitak je u svijetu, i s obzirom da se svako tematsko pitanje o nekom drugom načinu bitka fundira u ontičkoj strukturi tubitka, takve regionalne ontologije imaju svoj posljednji temelj u mogućnosti tubitka: svima njima prethodi *fundamentalna ontologija* koja nužno postaje *egzistencijalna analitika*.

Kad je tako strogo iznova odredio središnje pitanje filozofije kao pitanje o bitku, Heidegger sebi polaže račun i o svom *metodičkom ishodištu*. Istraživanje se služi fenomeno-

loškom metodom koja otkriva »ono što se samo od sebe pokazuje« i »iza čega« načelno više ne može da bude ničega. Ta metoda omogućuje da progovori sam logos stvari, da se očituje njihova istina, i pri tome se Heidegger poziva na izvorno značenje grčkoga pojma istine: A-LETHEIA znači neskrivenost. Tako je stečen pristup fenomenima i metodički je smisao fenomenološke deskripcije u izlaganju. »Fenomenologija tubitka je *hermeneutika* u iskonskom smislu riječi«; ukoliko otkrivanje smisla bitka mora ići putem analize temeljnih struktura tubitka otvara se na taj način obzor za ontološko pitanje o drugim načinima bitka i hermeneutika postaje utvrđivanje mogućnosti svake ontologije uopće. Bitak kao temeljno pitanje filozofije nije nikakav najviši rod, nego je transcendens naprosto«, i zato ontološka spoznaja mora biti transcendentalna spoznaja, fenomenološka je istina *veritas transcendentalis*. Na taj se način u Heideggera transcendentalna filozofija, fenomenologija i ontologija sastaju u pitanju o bitku i postaju jedno: »Filozofija je univerzalna fenomenološka ontologija, koja polazi od hermeneutike tubitka i kao analitika *egzistencije* utvrđuje konac niti svakoga filozofskog pitanja ondje odakle ono *izvire* i kamo se *vraća*« (Ibid., S. 38).

Više nego igdje u Heideggerovu se metodičkom ishodištu pokazuje onaj most koji ga povezuje s ranijim filozofiranjem. Shvaćanje tubitka kao »egzistencije« kojoj je uvijek stalo do toga da bude prava i da ozbilji sve svoje mogućnosti — modalitet mogućnosti ima ontološki primat nad zbiljnošću — dolazi od Kierkegaarda koji je u Njemačkoj postao veoma moderan poslije nacionalne katastrofe u prvom svjetskom ratu. U »transcendentalnom« karakteru analitike svakako se najavljuje i Kantova problematika, ali analitika sada ne istražuje apriornu mogućnost objektivne spoznaje, nego mogućnost tubitka. Fundamentalna ontologija tubitka metodički prethodi svakoj formalnoj ontologiji jednako kao i područnim materijalnim ontologijama u Husserlovu smislu, a polaznu tačku istraživanja opet tvori »generalna teza prirodnoga stava o svijetu« tj. svagdašnje predontološko razumijevanje bitka u faktičkom tubitku. Razumljivo je da Husserl taj put više nije mogao slijediti i kad je Heidegger objavio svoju knjigu, on je izjavio da njegov nasljednik svakako pokazuje veliki dar, ali da »je šteta što nema smisla za filozofiju«: Heidegger obrće fenomenološku redukciju uzdižući »mundanu subjektiv-

nost« na transcendentalnu razinu, »transponira ili transverzira konstituirano fenomenološko objašnjenje svih područja bića i univerzalne totalne regije svijeta u antropološko...« (usp. Pögeller, S. 79)!

Već iz onog što je rečeno udara u oči nevjerojatno formalizirani i do krajnosti tehnizirani karakter jezika filozofije u *Bitku i vremenu*. Ispričavajući se zbog »nelijepog« i »nasilnog« u tom pokušaju da fenomenologija apsolutiziranjem svoje znanstvenosti dohvati ono najneposrednije i najjednostavnije u čovjeku, Heidegger to svojstvo pripisuje i jeziku Platona i Aristotela!

Prethodna fundamentalna analiza tubitka ponajprije je ocrtala svoju temu i upozorava da se termin »egzistencija« nipošto ne podudara sa skolastičkim pojmom existentia kao oprekom essentia-e; »*'Bit' tubitka leži u njegovoj egzistenciji*« i stoga tubitak nije neutralni primjerak nekog roda, nego uvijek mojbitak (Jemeinigkeit). Eksplikate analitike tubitka valja shvatiti strogo ontološki, i to je razlog što se fundamentalna ontologija distancira od svake antropologije, psihologije i biologije. Kao temeljna struktura tubitka ispostavlja se *bitak-u-svijetu* (In-der-Welt-sein) koji je dobiven orijentiranjem na svagdašnjem prosječnom tubitku koji bivstvuje tako da je uvijek već *zbrinjavanje* (Besorgen). Taj naslov nije zato odabran što bi tubitak ponajprije i u najvećoj mjeri ontološki bio »praktičan«, nego zato jer treba da se učini vidljivim »bitak samoga tubitka kao briga« (ibid., S. 57). Razvijajući produbljeni pojam »intencionalnosti« Heidegger predmetno spoznavanje (gledanje, razabiranje) smatra fundiranim a ne primarnim modusom bitka u svijetu, čime je učinjen kraj subjekt-objekt problematici. Tubitak nije subjekt koji bi kao »iznutra« spoznavao »izvanjski« svijet, nego je u svojoj biti eks-centričan. Svjetovnost svijeta za svagdašnji se tubitak javlja kao okolina koja se ne sastoji od predručnih stvari (vorhandene Dinge) nego od priručnih oruđa (zuhandene Zeuge) kojima čovjek rukuje kao alatima. Tako se npr. čekić nikada ne može shvatiti u svojoj priručnosti ako se njime ne rukuje, a isto tako stoji i s prirodom — neko djelo ukazuje na to od kakva je materijala: »U upotrebljavanju oruđa tom je upotrebom suotkrivena 'priroda', 'priroda' u svjetlu prirodnih produkata« (ibid., S. 70). Ali bilo bi pogrešno oruđa sebi predstaviti poput objekata za svijest uopće, jer je priručnost

ontološko-kategorijalno određenje bića kakvo je ono »po sebi«. Okolni se svijet (Umwelt) javlja u svojoj nametljivosti oruđa koja potiču na rukovanje, ili ukazuju, odnosno daju znak za nešto (npr. prometni znak skretanja ili zaobilaženja za automobile). »Svijet« nije istovetan ni s »prirodom« nego se njezin opstanak tubitku otkriva tek u fundiranom modusu čistog spoznavanja. Fenomen svijeta je ono »u čemu« svih tih susreta tubitka s oruđima i stvarima kao ono »spram čega« je susret kao rukovanje (Bewandtnis) upućen.

Više je no jasno da se takvo novo određenje svijeta kao temeljne strukture tubitka oštro razilazi s tradicijom koja svoj pojam svijeta uzima slijedeći Descartesovo shvaćanje »res extensa« kao puke predručnosti. Tu je Heidegger učinio golem korak naprijed, ali kako stoji s njegovom »tehničkom« slikom svijeta kao potencijalnog materijala rada i oruđa? »Praksa« koju on vidi samo je tehničko rukovanje, a način egzistencije svagdašnjeg tubitka orijentiran je uzorom na homo fabera!

Tubitak ne bivstvuje sam u svijetu s oruđima kao zbrinjavanje nego njegovoj strukturi pripada i skupa-bitak s drugima (Mit-sein) koji su u svagdašnjem tubitku skupa-tu, svijet je skupa-svijet (Mitwelt), a tubitak skrbi za nj — on je *skrb* (Fürsorge). Skupa-bitak konstituira bitak tubitka, ali kao što on može biti vlastit, može zapasti u prosječnost »onoga« (das Man) i postati nevlastit. »Ono« prosječno je bezličnost svagdašnjice i taj »tko« skupa-bitka nasrće kao diktatura »javnosti«: »Uživamo i zabavljamo se kao što *se* uživa ... povlačimo se i od 'velike gomile' kao što *se* povlači ...«. Prosječnost izravnava sve razlike samobitka (Selbstsein): »Svatko je drugi i nitko on sam. *Ono* kojemu se odgovara na pitanje o *tko* svagdašnjega opstanka jest *nitko* ...« (ibid., Ş. 126—128). Premda Heidegger veli da je *ono* egzistencijal i da »pripada pozitivnom ustrojstvu tubitka« rijetko gdje u fundamentalnoj ontologiji jasnije izbija na vidjelo *egzistencijelna* pozadina njegove filozofije u cjelini: ogorčenost na depersonalizaciju suvremenog čovjeka izvire iz njegove pobune protiv omasovljenja!

Tematska analiza tubitka pobliže određuje bitak u svijetu kao *u-bitak* (In-sein). Bivstvujući u svijetu tubitak je tu-bitak, on je *tu* otvoren spram »sada« i »ovdje«, »ondje« i »tamo« što susreće u svijetu, on je *otvorenost* (Erschlossen-

heit). Taj izvorni način bitka istine ne konstituira se u spoznavanju nego je izvorniji od svake otkritosti (Entdecktheit) kao fundiranog modusa. Egzistencijalnu strukturu *tu* konstituiraju tri momenta koji su nerazdvojivi: nahođenje (Befindlichkeit) i strah kao njegov izvedeni modus, razumijevanje (Verstehen) i govor (Rede). Nahođenje u svijetu izvorna je nastrojenost raspoloženja (Augustin, Pascal, Scheler) što proizlazi iz fakticiteta bačenosti u svijet koja za tubitak ostaje ne-raspoloživa, i budući da egzistencija u svijetu mora preuzeti da je tu, ona se toga plaši. Razumijevanje je ona moć tubitka da bude prema dobačenim mogućnostima, njegova je struktura dobačeni *nabačaj* (geworfener Entwurf) svojih mogućnosti u svijetu. Govor je kao cjelina razumijevanja artikulacija nahođenja, a jezik je raščlanjivanje razumljenog nahođenja bitka u svijetu, čiji su izvedeni modusi iskaz i priopćenje. Govor nije samo govorenje, nego njegovoj biti jednako pripada slušanje i šutnja. Makar izričito niječe svako »kulturnokritičko« značenje svojih razmatranja, Heidegger dalje izvodi da svagdašnji tubitak pokazuje strukturu *propalosti* (Verfallenheit) kojim vlada govorkanje, znatiželja i dvosmislenost — to je naprosto zapalost u svijet. Pita li se napokon za cjelinu strukture tubitka, onda Heidegger odgovara da se ona može shvatiti samo na temelju otvorenosti spram svijeta koja se objavljuje u osnovnom nahođenju *tjeskobe* (Angst). Tjeskoba se razlikuje od straha po tome što nigdje ne može naći izričitu prijetnju, tubitak je u tjeskobi zato što je uopće u svijetu, Napokon bitak tubitka određuje se kao *briga* (Sorge) koja sjedinjuje zbrinjavanje i skrb, i otkriva slijedeće ustrojstvo: sebi-unaprijed-već-biti-u-svijetu-pri--usvjetskom-biću.

Na tim ontološkim fundamentima Heidegger zasniva i svoju kritiku nauke o »realnosti izvanjskoga svijeta« čemu odgovara protupojam »imanentne svijesti«; oba ta pojma, i shodno tome realizam i idealizam, padaju ispod razine eksplicirane problematike bitka u svijetu kao brige. Povrh toga struktura bitka u svijetu pruža Heideggeru mogućnost da izvrši reviziju tradicionalnog pojma istine, izvorni fenomen istine utvrdi kao otvorenost bitka u svijetu, a otkritost kao fundirani modus istine u iskazu. Transcendentalno filozofski, tipično novovjekovni elementi Heideggerova mišljenja prve faze tu su nedvosmisleno na djelu: »Bitka — ne bića — 'ima'

samo ukoliko jest istina. A ona jest samo ukoliko jest i bude bio tubitak« (ibid., S. 230).

Dok se prvi dio *Bitka i vremena* bavio prethodnom fundamentalnom analizom tubitka kao nepravog, drugi dio poduzima izvorniju interpretaciju egzistencije s namjerom da ispita njezine mogućnosti da bude prava i vlastita. Sada se kao nove strukture ispostavljaju bitak-k-smrti, odlučnost, vremenost i povijesnost. Već sami nazivi egzistencijala izvornoga tubitka odaju da su stečeni iskustvom potpunog otuđenja.

Dokle god egzistira tubitak je nezavršen i svoju cjelinu on postiže samo smrću kao koncem. Smrt ne možemo autentično iskusiti na drugima nego samo na samima sebi, u smrti se objavljuje posljednja neprestupiva mogućnost tubitka da je on *konačan*. Ali analiza egzistencijalno-ontološke strukture smrti pokazuje da bitna konačnost nije samo skončanje, nego *bitak-k-smrti* (Sein-zum-Tode): ukoliko je tubitak u svijetu on je već unaprijed prethođenje k smrti. Prosječni tubitak izbjegava da tu mogućnost autentično preuzme, on se zaklanja iza toga da »se umire« i hoće da to zaboravi. Iz toga drijemeža budi nas *savjest* kao zov brige (Gewissen als Ruf der Sorge) i ona nam govori tako da šuti. U toj šutnji očituje se *krivnja* (Schuld) tubitka koja nije faktička skrivljenost, nego ova tek kao fundirana rezultira iz izvorne mogućnosti krivnje, naime da je tubitak u svijetu i već kao takav kriv jer je skrivio svoju konačnost i ništavnost: »Briga je u svojoj biti skroz-naskroz ispunjena ništavnošću« (ibid., S. 285). Ukoliko posluša zov brige tubitak sluša svoju najvlastitiju mogućnost. Takvo preuzimanje krivnje nipošto ne vodi kontemplaciji, nego činu, jer to na »tjeskobu spremno nabacivanje« spram vlastite krivnje znači da je već izabrana mogućnost, i to Heidegger naziva *odlučnost* (Entschlossenheit) Ona je izvorna istina i konstituira vjernost egzistencije vlastitom bitku koja rađa odlukom da se preuzme bitak-k-smrti kao predbijeg (Vorlaufen).

Time je najzad pripremljen teren za interpretaciju *ontološkog* smisla brige što se može postići samo tako da se svi egzistencijali saberu u sklop cjelovitosti egzistencije i potraži njihovo iskonsko jedinstvo. To se jedinstvo otkriva u *vremenosti* (Zeitlichkeit). Sebi-unaprijed brige dolazi iz budućnosti, već-biti-u iz prošlosti, a pri- iz sadašnjosti. Budućnost — prošlost — sadašnjost, takav je poredak između *ekstaza* vremenosti tubitka. Ubuduće-vraćati-se-sebi tubitak vodi

odlučnosti u bitku-k-smrti i tako se prava ekstatična vremenost »vremeni« kao *konačna* između rođenja i smrti, a prava je sadašnjost *trenutak* (ibid., S. 338). »Objektivno vrijeme« kao indiferentan niz čvrstih tačaka »sada« usvjetskoga bića samo je deficijentni modus izvornoga vremena, a na njemu se fundira i satno vrijeme svagdašnjega tubitka. Vulgarno vrijeme s primatom sadašnjosti vrijeme je propalosti tubitka kojemu je »budućnost otuđena« (ibid., S. 348). Zanimljivo je što Heidegger na dva mjesta u svojoj knjizi kritički evocira pojam »postvarenja svijesti« (Verdinglichung des Bewusstseins) i može se pretpostaviti da time aludira na Lukácsa (ibid., S. 46 i 437).

U vremenosti tubitka korjeni se njegova *povijesnost* (Geschichtlichkeit) kao posljednji oblik jedinstva egzistencijalnih struktura tubitka. Tubitak nije zato vremen što »je u povijesti«, nego je obratno, povijestan jer je u svom bitku vremen. Vulgarno razumijevanje povijesti iz prošloga prikrilo je pravu povijesnost tubitka po kojoj je sve ostalo u svijetu povijesno. »Samo biće koje je u svojoj biti *budućnosno*... može *trenutačno* biti za 'svoje vrijeme'. Samo iskonska vremenost koja je konačna omogućuje nešto takvo kao sudbinu, to jest pravu povijest« (ibid., S. 385). Svako prihvaćanje ili odbijanje baštine prošlosti fundira se u prethodnoj odlučnosti, i zbivanje tubitka omogućuje svjetsku povijest.

Ma koliko se Heidegger kasnije trudio da taj decizionizam smanji, takvo shvaćanje vremena i povijesti kao da novovjekovni historizam i relativizam dovodi do apsolutnog vrhunca. U spisima koji neposredno slijede *Bitku i vremenu* ta se pozicija još više radikalizira. Riječ je o transcendenciji, o novom pojmu metafizike kao eksplikaciji fundamentalne ontologije. Tubitak nadilazi biće i nabacuje njegov bitak, transcendencija je nabačaj svijeta što omogućuje »*sloboda* kao razlog razloga« (*Vom Wesen des Grundes*, 3. Aufl. Frankfurt am Main 1955, S. 53). U svom frajburškom nastupnom predavanju *Što je metafizika?* Heidegger transcendenciju određuje kao »prekoračivanje bića« ali ne u bitak nego u Ništa koje se objavljuje u tjeskobi. Glavna je tema metafizike od starih vremena bitak bića, i Heidegger pokušava da tu nauku preobrne. Budući da je »bitak sam u svojoj biti konačan i objavljuje se samo u transcendenciji tubitka

koja seže do Ništa«, takva obrnuta metafizika može reći: »ex nihilo omne ens qua ens fit«! *(Was ist Metaphysik?*, 5. Aufl., Frankfurt am Main 1949, S. 37). Na taj način »pitanje o bitku« dobiva oblik pitanja o *Ništa*, i Heidegger je kasnije pokušao da taj dojam oslabi pogovorom 4. izdanju (1944), odnosno uvodom u 5. izdanje (1949). Ali baš pri tome nije imao sreće; u pogovoru 4. izdanju jedan stav glasi: »... bitak svakako (wohl) prisustvuje bez bića«, što je on u pogovoru 5. izdanju bez ikakve napomene prešutno izmijenio, te glasi: »... bitak *nikada* (nie) ne prisustvuje bez bića« (ibid., S. 41). Naoko jedna neznatna riječ — ali o njoj zavisi cijela Heideggerova pozicija — nećemo reći sudbina Zapada. Još 1929. Heidegger je objavio spis *Kant i problem metafizike* u čijem predgovoru veli da je nastao »u sklopu prve izradbe drugoga dijela *Bitka i vremena*«. I tu se razvija ideja o konačnosti čovjeka kao izvoru metafizike, a zadaća se fundamentalne ontologije shvaća po uzoru na Kantovu *Kritiku čistoga uma* kao utemeljivanje metaphysicae generalis u metaphysica specialis *(Kant und das Problem der Metaphysik*, Bonn 1929, S. 8 i d.). Na taj način novost Heideggerova pokušaja ispada kao suprotstavljanje konačnosti bitka njegovoj vječnosti kao stalnom prisustvu (Parusia) u staroj metafizici. To su činjenice koje nije moguće opovrći. Naposljetku sve do sedmog izdanja 1953. *Bitak i vrijeme* nosi oznaku »I dio«, koji tada otpada. Razloge za to Heidegger je na više mjesta pokušao objasniti, a najpoznatiji je takav osvrt na vlastitu prošlost dao u pismu *O humanizmu (Über den Humanismus*, Frankfurt am Main 1947, S. 17; usp. naš prijevod među odabranim tekstovima).

Obrat od teme »Bitak i vrijeme« temi »Vrijeme i bitak« u Heideggerovu mišljenju prema njegovim riječima datira od tridesetih godina i trag toga obrata vidljiv je u spisu *O biti istine* nastalom 1930. ali objavljenom tek 1943, i sažet je u stavu: »Bit istine je istina biti« *(Vom Wesen der Wahrheit*, 2. Aufl., Frankfurt am Main 1949, S. 26). Taj prodor u korijen same metafizike obilježen je napuštanjem naziva »metafizika« i »filozofija«, jer »bitno mišljenje« pokušava da misli bitak sam.

U skladu s tim novostečenim stajalištem Heidegger reinterpretira sva svoja ranija određenja. Ali nije stvar u tome što je došlo, ili moralo doći do obrata, ni u tome što jedna

pozicija hoće da sebe svestrano utvrdi, nego u tome što Heidegger time pokušava da svoju prvu fazu protumači iz druge kako bi po svaku cijenu dokazao kontinuitet svog razvitka. Tako i raniji egzistencijali dobivaju nova značenja, egzistencija tubitka određuje se kao ek-sistencija tu-bitka kao onoga *tu* bitka samog, a bitak je shvaćen kao sudba (Geschick), udes ili kob (MOIRA) što se raskrivajući prikriva, dakle na epohalan način dosuđuje kao povijest Zapada: ona je kao takva bitno otuđenje. Bitak se susteže mišljenju ukoliko se otkriva u biće, njegova se istina zbiva kao raskrivanje i prikrivanje (Entbergen und Verbergen). To je sustezanje bitka njegovo EPOHE što mišljenje iskušava kao zaborav bitka, a svaka se epoha svjetske povijesti dosuđuje kao nova epoha bludnje (Irre)! Poprište toga zbivanja sama je *metafizika:* »Metafizika je povijest u kojoj je sa samim bitkom bitno ništa: *metafizika je kao takva zapravo nihilizam« (Nietzsche II*, Pfullingen 1961, S. 350). Sam bitak prisustvuje kao neskrivenost u kojoj prisustvuje biće, ali ostaje pri skrivenosti te neskrivenosti, i tako pri skrivenosti bitka — on je odsutan. Bitak izostaje, on je sam to izostajanje (Ausbleiben). Metafizika se tako pokazuje kao jedna epoha istine bitka — cjelokupna dosadašnja povijest — određena time što istina bitka izostaje u korist istine bića. Metafizika spoznaje biće kao biće i time bitak bića, ali ne i bitak sâm.

Na tom osnovu Heidegger nabacuje i svoju sliku samoga toka zapadnjačke metafizike, evropske povijesti kao nihilizma. Velika većina njegovih poslijeratnih spisa nije »problematska«, a još manje »metodička«, nego su to veoma »slobodne interpretacije« velikih mislilaca koje mjestimično vrše i nasilje nad svojim »predmetom« i gotovo su neobavezne. U mišljenju Anaksimandra, Heraklita i Parmenida bitak je još prisutan kao FYSIS i LOGOS, ali se prema nužnosti svoje epohalne prirode utoliko jače prikriva ukoliko se više raskriva u biće. Platon bijaše prvi koji je bitak shvatio kao IDEA i tako je ALETHEIA postala ORTHOTES, »izgledanje« bića je stavljeno u zavisnost od »viđenja«. Aristotelova metafizika kao »disciplina« već je rezultat, a ne razlog nihilizma bitka. U novome vijeku metafizika ide ususret svom završetku i ispunjenju onih mogućnosti što su zacrtane u grčkom mišljenju: od Descartesa preko Leibniza do Schel-

linga i Hegela ona bitak poima u subjektivnosti subjekta kao *volju*. Ali zaborav bitka nije nikakav propust čovjeka, nešto slučajno što bi se većom pažnjom moglo izbjeći. Kada je Nietzsche iskusio evropski nihilizam on ga je htio prevladati voljom za moći tako da ga obrne, i baš je zato postao njegovom najvećom žrtvom. Metafizika se tim obrtanjem završava u svim svojim mogućnostima, a time je i povijest osuđena da se neprestano ponavlja — ispunjava se početak: »Bit nihilizma *jest* povijesna kao metafizika, metafizika Platona nije manje nihilistička nego ona Nietzscheova« (ibid., S. 343). »Zašto« se sve to zbiva upravo na opisani način filozofski se više ne može pitati, nego samo prihvatiti!

Povijest bitka dosuđuje svakoj epohi njezinu osebujnu jednokratnost jednako kao što i čovjeka upućuje spram pukoga »da« faktičkih mogućnosti date povijesne situacije što nitko ne može preskočiti. Dva su pola za Heideggera odlučna u čijem se rasponu zbiva naše doba.

Na jednoj je strani *tehnika* kao posljednja etapa evropske metafizike gdje bitak postaje *naprava* (Gestell), i pri tom ne pošteđuje ni čovjeka: »Prije nego što se bitak ponovo može dogoditi u svojoj izvornoj istini, mora se bitak kao volja slomiti, mora se svijet prisiliti na propast, zemlja na pustošenje, a čovjek na puki rad. Propast se već dogodila. Posljedica su te propasti zgode svjetske povijesti ovoga stoljeća... Ljudstvu metafizike još je skrivena istina bitka. Radna životinja prepuštena je teturanju svojih naprava da samu sebe razdre i sebe uništi u ništavno Ništa« (*Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, S. 73). Izbavljenje iz te apokaliptičke situacije, smatra Heidegger, nije u moći čovjeka, nego do »obrata« u bitku samom. Čovjek možda može nešto tome pridonijeti ukoliko se odreče novovjekovnog antropocentrizma, subjektivizma i superaktivizma svog nasrtljivog odnosa spram bića. Umjesto prepada na sve što jest, potrebna je »opuštenost spram stvari i otvorenost za tajnu«.

Na drugoj strani kao totalni antipod tehnike javlja se *umjetnost*, koja pušta istinu bitka da sebe stavi u djelo. Pjesništvo je fundamentalna karakteristika umjetnosti, takvo sabiranje povijesnoga svijeta u djelo, sačinjanje (Dichten) istine u kojemu se sastaju mišljenje i pjevanje kao dva susjedna stabla sačinjanja, jer čovjek stanuje u govoru kao kući bitka. Prodirući sve dublje natrag u temelj metafizike

Heideggerovo mišljenje i samo sve više pokušava da bude pjesničko, gonetajući »kažu bitka« ono se sve više približava *mitologiji* četvorstva (Das Geviert) u kojoj se sklapaju nebo i zemlja, nebesnici i smrtnici. Veliku su ulogu pri tom odigrale interpretacije pjesništva Hölderlina, Rilkea i Trakla. Zbiva li se nešto u povijesti, pri tom je bitna *Riječ*, kako to pokušava pokazati interpretacija istoimene pjesme Stefana Georgea (Kein ding sei wo das wort gebricht). Stara riječ LOGOS u isti mah označava kazivanje i bitak, riječ i stvar; kaza (Sage) i bitak spadaju skupa, pjevanje i mišljenje povjeravaju sebe tajni Riječi *(Unterwegs zur Sprache,* 2. Aufl. Pfullingen 1960, S. 238). Da ni najveća blizina mišljenja i pjevanja u Riječi ne isključuje *daljinu* razlike među njima pokazao je i sam Heidegger podlegnuvši napasti da objavi svoje stihove *(Aus der Erfahrung des Denkens,* Pfullingen 1954)!

Svijet se mijenja i ljudi s njim, još nikada nije bilo čovjeka koji bi tome mogao odoljeti. Može li se Heideggerov obrat shvatiti naprosto kao napuštanje »romantičkog aktivizma« u korist »romantičkog pasivizma«?!

»Razlikovanje 'Heideggera I' i 'Heideggera II' opravdano je samo pod uvjetom da se stalno ima na umu: samo od onoga što se pomišlja pod I pristupačno je ono što se ima misliti pod II. Ali I je moguće samo ako je sadržano u II« (usp. Richardson, p. XXIII, Heideggerov predgovor). Tko bi sada među »pastirima koji stanuju nevidljivo izvan pustoši opustošene zemlje« mogao prepoznati negdašnjeg propovjednika »odlučnosti«? Heidegger nikada nije poricao da se njegova ontološka shvaćanja temelje na jednom ontički-faktičkom idealu tubitka (usp. *Sein und Zeit,* S. 310), ali je upravo u odlučnom trenutku zaboravio da se ni iz kakvih ontoloških premisa ne mogu neposredno izvlačiti neki ontički recepti za konkretno djelovanje: pri prvom takvom pokušaju on je (dakako!) potpuno promašio. Poput Ernsta Jüngera koji je u liku radnika uočio simbol epohe *(Der Arbeiter* — Herschaft und Gestalt, 1932) i smatrao da se metafizičko nadmašivanje nihilizma postiže samo totalnom mobilizacijom za njegovo ozbiljenje, Heidegger je također načas povjerovao da je već nastupila nova epoha povijesti bitka, i održao svoj neslavni rektorski govor *(Die Selbstbehauptung der deutschen Universität)!*

Koliko je ta promašena odluka djelovala na njegovo kasnije držanje vidljivo je iz mišljenja druge faze koja nastoji da sve odluke čovjeka u »profanoj« svjetskoj povijesti povjeri jednoj nadilaznoj i nedohvatnoj povijesti bitka kao sudbini. Tako se bit otuđenja povijesti transponira u otuđenje bitka i postaje nešto apsolutno neraspoloživo za čovjeka: sama ALETHEIA jest LETHE — kao da čovjek bez otuđenja više ne bi mogao biti!

Takav *fatalistički* pravorijek bitka kao razlog sâm koji više nema razloga i stoga je bez-razložan teško da se može pomiriti s bilo kakvom slobodom čovjeka, a još manje pružiti smisao ljudskom djelovanju u svijetu konkretne povijesne epohe. Najteži prigovor Heideggerovu mišljenju pogađa *nesklad između bitka i bića* koji on nije uspio premostiti. Kao što je rani Heidegger evropskoga čovjeka suviše opteretio prepuštajući mu odluku o sudbini Zapada, tako ga kasni Heidegger gotovo lišava svake odgovornosti i prikraćuje svođenjem povijesti na bitak. Njegovo prkosno ignoriranje bića otkriva se kao nepovjerenje u bilo kakve zbiljske snage povijesnoga obrata. Bez sklada bitka i bića ne može da se uspostavi ni ravnoteža u povijesnom svijetu, a čovjek neće prestati da se klati između svoje svemoći i nemoći. Upravo zato traganje za bitkom ne može uspjeti ukoliko ignorira traženje za mjerom i granicom opstanka čovjeka u svijetu bića.

Sudbina svijeta ne događa se, doduše, isključivo po nama, ali sigurno i kroz nas, a prava se povijest priprema već danas, jer bi u protivnom slučaju naša epoha bila prepuštena totalnom besmislu, što bi nužno stavilo u pitanje i svaki filozofski pokušaj njezina osvještenja, pa i Heideggerov vlastiti. Teško je stoga vjerovati da se povijest uopće može zbivati ako i mi sami nećemo da budemo, nego se ponašamo kao da negdje čučimo izvan povijesti »čekajući Godota«. Vraćanje u povijest sâmu i našega povjerenja u nju bilo bi beznadno ako mišljenje već sada ne bi uviđalo da je moguć i *drugačiji bitak*, a ne samo čekanje na njegov nadolazak. Heidegger uporno ponavlja da se »tamo gdje raste opasnost rađa i ono spasonosno«, ali kao da više ne može vidjeti nikakav izlaz iz otuđenosti našega vremena. To je posljednji razlog ne izvanjskoga neuspjeha, nego unutarnjeg sustajanja njegova mišljenja pred bitkom i znak nama današnjima

da u traganju za novim životom uza sav respekt spram temeljitosti Heideggerova velebnog pokušaja moramo ići drugim putovima i dalje od Heideggera. Ma kako nam se kadgod činila bezizlaznom i ludom vrtnjom u krugu, naša epoha već krije u sebi mogućnost svojega vlastitog nadmašivanja U razmaku spram današnjega valja nam prihvatiti ono nadolazeće u našoj epohi i činiti sve ono što stoji do čovjeka da se to novo dogodi. Ukoliko bismo to propustili naša bi epoha ostala prazan list u knjizi svjetske povijesti i nitko je ne bi mogao opravdati pred budućnošću.

# ODABRANI TEKSTOVI

RUDOLF CARNAP

# ODBIJANJE METAFIZIKE

## 1. PROVJERLJIVOST

Problemi filozofije kojima se obično bavimo, veoma su raznovrsni. S gledišta što ga ja ovdje zastupam možemo razlikovati uglavnom tri vrste problema i nauka u tradicionalnoj filozofiji. Radi jednostavnosti mi ćemo te dijelove zvati *metafizikom, psihologijom* i *logikom*. Ili radije, nema triju različitih područja, nego tri vrste sastavnih dijelova koji su u većini postavki i pitanja sjedinjeni: metafizički, psihološki i logički dio.

Razmatranja što slijede pripadaju trećem području: mi ovdje vršimo *logičku analizu*. Funkcija je logičke analize da analizira svu spoznaju, sve tvrdnje znanosti i svagdašnjega života, kako bi razjasnila smisao svake takve tvrdnje i veze među njima. Jedna od načelnih zadaća logičke analize nekog danog stava jest da pronađe metodu provjeravanja za taj stav. Pitanje glasi: kakvi razlozi mogu biti da se tvrdi taj stav, ili: kako možemo postati izvjesni njegove istine ili lažnosti? To su pitanje filozofi nazvali epistemološkim pitanjem. Epistemologija ili filozofska teorija spoznaje nije ništa drugo nego poseban dio logičke analize, obično u vezi s nekim psihološkim pitanjima o procesu spoznavanja.

Što je onda metoda provjeravanja nekoga stava? Ovdje treba razlikovati dvije vrste provjeravanja: neposredno i posredno. Ako se postavlja pitanje o stavu koji tvrdi nešto o nekoj sadašnjoj zamjedbi, npr. »Sada vidim crveni četvorokut na plavoj podlozi«, onda stav može biti iskušan neposredno mojom sadašnjom zamjedbom. Ako sada odista vidim crveni četvorokut na plavoj podlozi, stav je neposredno provjeren tim viđenjem; ako pak to ne vidim, on je opovrgnut.

Dakako, još ima nekih ozbiljnih problema u vezi s neposrednim provjeravanjem. No mi ih nećemo dodirnuti ovdje, nego ćemo našu pažnju obratiti pitanju *posrednoga* (indirect) provjeravanja, koje je značajno za naše namjere. Neki stav P koji nije neposredno provjerljiv, može se provjeriti jedino neposrednim provjeravanjem stavova izvedenih iz P skupa s drugim već provjerenim stavovima.

Uzmimo stav $P_1$: »Taj je ključ napravljen od željeza«. Ima mnogo načina da se taj stav provjeri, npr.: stavljam ključ blizu magneta; zatim zamjećujem da je ključ privučen. To smo izvođenje dobili na taj način:

*Premise:* $P_1$: »Taj je ključ napravljen od željeza«; stav je koji se ima ispitati.

$P_2$: »Ako je neka željezna stvar stavljena blizu magneta, ona je privučena«; to je fizički zakon, već provjeren.

$P_3$: »Taj predmet — šipka — je magnet«; stav već provjeren.

$P_4$: »Ključ je stavljen blizu šipke«; to je sada neposredno provjereno našim promatranjem

Iz tih četiriju premisa možemo izvesti zaključak:

$P_5$: »Ključ će sada biti privučen šipkom.«

Taj je stav predskazivanje koje se može ispitati promatranjem. Ako gledamo mi opažamo ili ne opažamo privlačenje. U prvom slučaju našli smo pozitivan primjer, primjer provjeravanja stava $P_1$ promišljanjem; u drugom slučaju imamo negativan primjer, primjer opovrgnuća $P_1$.

U prvom slučaju ispitivanje stava $P_1$ nije završeno. Možemo ponoviti ispitivanje pomoću magneta, tj. možemo izvesti druge stavove slične $P_5$ uz pomoć istih ili sličnih premisa kao prije. Nakon toga, ili umjesto toga, možemo ispitivati električnim pokusima, ili mehaničkim, kemijskim, ili optičkim pokusima, itd. Ako u tim daljnjim istraživanjima svi primjeri ispadnu pozitivni, izvjesnost stava $P_1$ stupnjevito raste. Uskoro možemo doći do takva stupnja izvjesnosti koji je dostatan za sve praktične ciljeve, no nikada ne možemo postići *apsolutnu* izvjesnost. Broj primjera koji se mogu izvesti iz $P_1$ uz pomoć drugih stavova, već provjerenih ili

neposredno provjerljivih, *beskonačan* je. Stoga uvijek opstoji mogućnost da se u budućnosti nađe neki negativan primjer, ma kako mala bila njegova vjerojatnost. Dakle stav $P_1$ *nikada ne može biti potpuno provjeren*. Iz tog razloga on se naziva *hipotezom*.

Dosada smo razmatrali pojedinačan stav koji se tiče samo jedne stvari. Uzmemo li neki opći stav o svim stvarima ili događajima u ma koje vrijeme i na bilo kom mjestu, neki takozvani prirodni *zakon*, još je jasnije da je broj primjera koji bi se imali ispitati beskonačan, i tako je stav neka hipoteza.

Svaka tvrdnja P na širokom polju znanosti ima taj karakter da tvrdi nešto o sadašnjim zamjedbama ili drugim iskustvima, i stoga se pomoću njih može provjeriti, ili da se stavovi o budućim zamjedbama mogu izvesti iz P skupa s nekim već provjerenim stavovima. Ako bi se neki znanstvenik usudio da iskaže tvrdnju iz koje se ne bi mogli izvesti zamjedbeni stavovi, što bismo rekli na to? Pretpostavimo, npr. on tvrdi da ne samo što opstoji gravitaciono polje koje ima učinak na tijela u skladu s poznatim zakonima gravitacije, nego i *levitaciono polje*, i na pitanje kakvu vrstu učinka to polje lebđenja vrši prema njegovoj teoriji, on odgovara da nema zamjetljivog učinka. Drugim riječima, on priznaje svoju nesposobnost da pruži pravila prema kojima bismo iz njegove tvrdnje mogli izvesti zamjedbene stavove. U tom slučaju naš odgovor glasi: vaša tvrdnja uopće nije tvrdnja; ona ne govori ni o čemu; ona je samo niz praznih riječi; ona je naprosto bez smisla.

Istina je da možemo imati slike, pa čak i čuvstva povezana s tim riječima. Ta činjenica može biti od psihološke važnosti; logički, ona je irelevantna. Ono što nekom stavu daje teorijsko značenje nije pratnja slika i misli, nego mogućnost da se iz njega izvedu zamjedbeni stavovi, drugim riječima, mogućnost provjeravanja. Da bi se nekom stavu dao smisao nije dostatno prisustvo slika; ono nije čak ni nužno. Mi nemamo zbiljsku sliku elektro-magnetskoga polja, pa niti, rekao bih, gravitacionog polja. Ipak stavovi što ih o tim poljima tvrde fizičari imaju potpun smisao, zato što se zamjedbeni stavovi iz njih mogu izvesti. Ni u kom slučaju ja ne zamjeram upravo spomenutim stavovima i le-

vitacionom polju što mi ne znamo kako da zamislimo ili pojmimo takvo polje. Jedina je moja zamjerka tom stavu ta što nam nije rečeno kako da ga provjerimo.

## 2. METAFIZIKA

Što smo dosada činili *logička je analiza*. Sada ćemo ta razmatranja primijeniti ne na stavove fizike kao ranije, nego na stavove *metafizike*. Dakle, naše istraživanje spada u *logiku*, treći od tri dijela filozofije o kojima je govoreno ranije, ali *predmeti* toga istraživanja spadaju u prvi dio.

Nazvat ću *metafizičkim* sve one stavove koji polažu na to da predstavljaju spoznaju o nečemu što je iznad ili iza svakoga iskustva, npr. o zbiljskoj Biti stvarî, o Stvarima po sebi, Apsolutnome, i slično tome. Ne uključujem u metafiziku one teorije — gdjekad nazvane metafizičkim — čiji je cilj da najopćenitije stavove raznih područja znanstvene spoznaje sređuju u dobro uređeni sistem; takve teorije odista pripadaju polju empirijske znanosti, ne filozofije, premda se usuđuju da to budu. Vrsta stavova što ih želim označiti metafizičkim mnogo se lakše mogu razjasniti nekim primjerima: »Bit je i počelo svijeta voda«, reče Tal; »Vatra«, reče Heraklit; »Beskonačno«, reče Anaksimandar; »Broj«, reče Pitagora. »Sve su stvari tek sjene vječnih ideja koje same jesu u besprostornoj i bezvremenskoj sferi« glasi jedan nauk Platonov. Od monista saznajemo: »Samo je jedno počelo na kojemu je sve što jest utemeljeno; no dualisti nam vele: »Ima dva počela«. Materijalisti kažu: »Sve što jest, u svojoj je biti tvar«, ali spiritualisti kažu: »Sve što jest, duhovno je.« Metafizici (u našem smislu riječi) pripadaju glavne nauke Spinoze, Schellinga, Hegela, i — da navedemo barem jedno sadašnje ime — Bergsona.

Da ispitamo sada tu vrstu stava s gledišta *provjerljivosti*. Lako se uvjeriti da takvi stavovi nisu provjerljivi. Iz stava: »Počelo je svijeta voda« nismo u stanju izvesti nikakav stav tvrdeći bilo kakve zamjedbe ili čuvstva ili iskustva bilo čega što bi se moglo očekivati za budućnost. Stoga stav »Počelo svijeta je voda« ne tvrdi uopće ništa. On je savršeno analogan stavu u zamišljenom gore spomenutom primjeru o levitacionom polju i stoga nema više smisla nego onaj stav.

Vodeni metafizičar — kako bismo ga mogli zvati — bez sumnje ima mnogo slika povezanih sa svojim naukom; ali one ne mogu dati smisao stavu, kao što one to ne mogu u slučaju levitacionoga polja. Metafizičari ne mogu izbjeći da svoje stavove učine ne-provjerljivim, jer ako ih učine provjerljivima, odluka o istinitosti ili lažnosti njihovih nauka zavisila bi od iskustva i stoga pripadala području empirijske znanosti. Tu posljedicu oni žele izbjeći, zato što oni hine da naučavaju spoznaju koja je na višoj razini nego ona empirijske znanosti. Dakle oni su prisiljeni da prekinu svaku vezu između svojih stavova i iskustva; i baš tim postupkom oni ih lišavaju svakoga smisla.

## 3. PROBLEMI ZBILJNOSTI

Dosada sam razmatrao samo primjere takvih stavova koji se obično nazivaju metafizičkim. Sud koji sam izrekao o tim stavovima, naime, da oni nemaju empirijskoga smisla, možda neće izgledati naročito iznenađujući, čak otrcan. No treba se bojati da će čitač osjetiti nešto više teškoća da se sa mnom složi ako sada nastavim taj sud primjenjivati također na filozofske nauke onog tipa što se obično naziva epistemološkim. Ja ih radije također zovem metafizičkim zbog njihove sličnosti, u toj tački razmatranja, sa stavovima što se obično tako nazivlju. Što imam na umu jesu nauke realizma, idealizma, solipsizma, pozitivizma i slično, uzete u svom tradicionalnom obliku kao tvrđenje ili nijekanje zbiljnosti nečega. Realist tvrdi zbiljnost izvanjskoga svijeta; idealist je niječe. Realist — barem obično — tvrdi također zbiljnost drugih duhova; solipsist — a osobito radikalni idealist — je niječe, i tvrdi da je samo njegov vlastiti duh ili vlastita svijest zbiljska. Imaju li te tvrdnje smisla?

Možda bi se moglo reći da se tvrdnje o zbiljnosti ili nezbiljnosti nečega također javljaju u empirijskoj znanosti, gdje se one ispituju na empirijski način, i da stoga one imaju smisla. To je posve istina. No mi moramo razlikovati dva pojma zbiljnosti, jedan koji se javlja u empirijskim stavovima, i drugi koji se javlja u filozofskim stavovima što su upravo spomenuti. Kad neki zoolog tvrdi zbiljnost klokana, njegova tvrdnja znači da ima stvari stanovite vrste koje se

mogu naći i zamijetiti u stanovitim vremenima i na izvjesnim mjestima; drugim riječima, da ima predmeta stanovite vrste koji su sastojci prostorno-vremenskoga sustava fizičkoga svijeta. Ta je tvrdnja dakako provjerljiva; empirijskim istraživanjem svaki zoolog dospijeva do pozitivnoga provjeravanja, nezavisno od toga je li on realist ili idealist. Između realista i idealista opstoji potpuno slaganje u pogledu pitanja o zbiljnosti stvari takve i takve vrste, tj. o mogućnosti smještanja sastojaka takve i takve vrste u sustav fizičkoga svijeta. Neslaganje započinje istom kada se postavi pitanje o zbiljnosti fizičkoga svijeta kao cjeline. No to pitanje nema smisla zato što zbiljnost bilo čega nije ništa drugo do mogućnost da se ono smjesti u neki sustav, u ovom slučaju, u prostorno-vremenski sustav fizičkoga svijeta, i takvo pitanje ima smisla samo ako se ono tiče sastojaka ili dijelova, a ne ako se ono tiče samoga sustava.

Isti se rezultat dobiva primijeni li se ranije razjašnjeni kriterij: mogućnost izvođenja zamjedbenih stavova. Dok iz tvrdnje o zbiljnosti ili opstanku klokana *možemo* izvesti zamjedbene stavove, iz tvrdnje o zbiljnosti fizičkoga svijeta to nije moguće; niti je moguće iz suprotne tvrdnje o nezbiljnosti fizičkoga svijeta. Stoga obje tvrdnje nemaju empirijskoga sadržaja — nemaju uopće smisla. Valja naglasiti da se ta kritika o nemanju smisla jednako primjenjuje na tvrdnju o nezbiljnosti. Gdjekad su se nazori *Bečkog kruga* pogrešno shvaćali kao nijekanje zbiljnosti fizičkoga svijeta, ali mi to ne činimo. Istina je da mi odbacujemo tezu o zbiljnosti fizičkoga svijeta, no mi je ne odbijamo kao lažnu, nego kao takvu koja nema smisla, a njezina je idealistička *anti*-teza podvrgnuta tačno istom odbijanju. Mi ne tvrdimo niti ne niječemo te teze, mi odbacujemo cijelo pitanje.

Sva razmatranja koja se primjenjuju na pitanje o zbiljnosti fizičkoga svijeta primjenjuju se također na druga filozofska pitanja zbiljnosti, npr. zbiljnost drugih duhova, zbiljnost onoga danog, zbiljnost univerzalija, zbiljnost kvaliteta, zbiljnost odnosâ, zbiljnost brojeva, etc. Doda li se ijedna filozofska teza koja odgovara na ijedno od tih pitanja pozitivno ili negativno sustavu znanstvenih hipoteza, taj sustav neće ni najmanje postati djelotvornijim; nećemo biti u stanju da učinimo bilo kakvo predviđanje u pogledu budućih

iskustava. Dakle sve su te filozofske teze lišene empirijskoga sadržaja, teorijskoga smisla; one su pseudoteze.

Ako imam pravo u tim tvrdnjama, filozofski problemi zbiljnosti — kao oni koji se razlikuju od empirijskih problema zbiljnosti — imaju isti logički karakter kao problemi (ili prije, pseudo-problemi) transcendentalne metafizike što smo ih ranije spomenuli. S tog razloga ja te probleme zbiljnosti ne zovem epistemološkim problemima — kako se oni obično nazivaju — nego metafizičkim.

Među metafizičkim naukama koje nemaju teorijskog smisla spomenuo sam također *pozitivizam*, premda se *Bečki krug* ponekad označuje pozitivističkim. Dvojbeno je da li ta oznaka nama posve pristaje. U svakom slučaju mi ne zastupamo tezu da je zbiljsko samo ono dano, što je jedna od načelnih postavki tradicionalnog pozitivizma. Ime logičkog pozitivizma čini se pogodnije, no i to se može pogrešno razumjeti. Svakako je značajno uvjeriti se da je naša nauka **logička**, i da nema nikakva posla s metafizičkim postavkama o zbiljnosti ili nezbiljnosti bilo čega. Što je značaj neke *logičke* teze razjasnit će se u slijedećim poglavljima.

## 4. ETIKA

Jedan dio filozofije, koji neki filozofi smatraju najznačajnijim, dosada uopće nije bio spomenut, naime, filozofija vrijednosti, sa svojom glavnom granom, moralnom filozofijom ili *etikom*. Riječ »etika« upotrebljava se u dva različita smisla. Gdjekad se stanovito empirijsko istraživanje naziva »etikom«, tj. psihološka i sociološka istraživanja o radnjama ljudskih bića, naročito u pogledu podrijetla tih radnji iz osjećaja i htijenja te njihova učinka na druge ljude. Etika je u tom smislu empirijsko, znanstveno istraživanje; ono spada u empirijsku znanost prije nego u filozofiju. Temeljito se razlikuje od toga etika u drugom smislu, kao filozofija moralnih vrijednosti ili moralnih normi, što se može označiti normativnom etikom. To nije istraživanje činjenica nego tobožnje istraživanje toga što je dobro i što je zlo, što je dobro činiti i što je rđavo činiti. Dakle cilj je te filozofske ili normativne etike ustanoviti norme za ljudsko djelovanje ili sudove o moralnim vrijednostima.

Lako je uvidjeti da je to naprosto razlika formulacije izričemo li normativni ili vrijednosni sud. Norma ili pravilo ima zapovjedni oblik, na primjer: »Ne ubij!« Odgovarajući bi vrijednosni sud bio: »Ubijanje je zlo.« Ta je razlika formulacije praktički postala veoma značajna, naročito za razvitak filozofskoga mišljenja. Pravilo »Ne ubij« gramatički ima zapovjedni oblik i stoga se neće smatrati tvrdnjom. No vrijednosni iskaz »Ubijanje je zlo«, premda je, poput pravila, naprosto izraz stanovite želje, ima gramatički oblik stava koji tvrdi (izjavne rečenice). Mnogi su se filozofi tim oblikom obmanuli i pomislili da je vrijednosni iskaz zbilja stav koji tvrdi, te da mora biti istinit ili lažan. Stoga oni navode razloge za svoje vlastite vrijednosne iskaze i pokušavaju da opovrgnu one svojih protivnika. No vrijednosni iskaz odista nije ništa drugo nego zapovijed u varljivu gramatičkom obliku. On može imati učina na radnje ljudi, a ti učini mogu biti u skladu s našim željama ili ne; no on nije ni istinit ni lažan. On ne tvrdi ništa i ne može biti ni dokazan ni opovrgnut.

To se razotkriva čim primijenimo na takve iskaze našu metodu logičke analize. Iz iskaza »Ubijanje je zlo« ne možemo izvesti nikakav stav o budućim iskustvima. Dakle taj iskaz nije provjerljiv i nema teorijskog smisla, a isto to važi za sve druge vrijednosne iskaze.

Možda će netko nasuprot tome tvrditi da je slijedeći stav izvodljiv: »Ubije li neka osoba nekoga imat će osjećaj grižnje savjesti«. No taj se stav ni na koji način ne može izvesti iz stava »Ubijanje je zlo«. On se može izvesti samo iz psiholoških stavova o karakteru i emocionalnim reakcijama osobe. Ti su stavovi zaista provjerljivi i nisu bez smisla. Oni spadaju u psihologiju, ne u filozofiju; u psihološku etiku (ako se želi upotrijebiti ta riječ), ne u filozofsku ili normativnu etiku. Stavovi normativne etike, imaju li oni oblik pravila ili oblik vrijednosnih iskaza, nemaju teorijski smisao, nisu znanstveni stavovi (uzme li se da riječ znanstven znači bilo koji asertorni stav).

Kako bi se izbjegao nesporazum mora se reći da mi uopće ne niječemo mogućnost ni važnost znanstvenog istraživanja vrijednosnih iskaza, kao ni akata vrednovanja. Oboje su to akti pojedinaca, i poput svih drugih vrsta akata, mogući predmeti empirijskog istraživanja. Povjesničari, psiho-

lozi i sociolozi mogu o njima pružiti analize i njihova uzročna objašnjenja, a takvi historijski i psihološki stavovi o aktima vrednovanja i o vrijednosnim iskazima zaista su smisleni znanstveni stavovi koji pripadaju etici u prvom smislu te riječi. No sami su vrijednosni iskazi ovdje samo predmeti istraživanja; oni nisu stavovi u tim teorijama, i ovdje kao ni drugdje nemaju teorijskog smisla. Stoga ih mi dodjeljujemo carstvu metafizike.

## 5. METAFIZIKA KAO IZRAZ

Sada smo analizirali stavove metafizike u širem smislu te riječi, uključujući ne samo transcendentalnu metafiziku, nego također i probleme filozofske zbiljnosti i najposlije normativne etike. Možda će se mnogi složiti da stavovi svih tih vrsta metafizike nisu provjerljivi, tj. da se njihova istina ne može ispitati iskustvom. I možda će se mnogi čak suglasiti da s tog razloga oni nemaju značaj znanstvenih stavova. No kad velim da su oni bez smisla, pristanak će vjerojatno izgledati teži. Netko bi mogao primijetiti: ti stavovi u metafizičkim knjigama očevidno imaju učin na čitača, i ponekad veoma jak učin; stoga oni svakako *izražavaju* nešto. To je posve istina, oni *odista* izražavaju nešto, no oni svejedno nemaju smisla, nemaju teorijskog sadržaja.

Ovdje moramo razlikovati dvije funkcije jezika koje možemo nazvati izražajnom [ekspresivnom] funkcijom i predstavnom [reprezentativnom] funkcijom. Skoro svi svjesni i nesvjesni pokreti neke osobe, uključujući njezine jezične izjave, izražavaju ponešto od njezinih osjećaja, njezina sadašnjeg raspoloženja, njezinih povremenih ili stalnih sklonosti reagiranja, i slično. Stoga mi skoro sve njezine pokrete i riječi smijemo uzeti kao simptome iz kojih možemo nešto zaključivati o njezinim osjećajima ili njezinu karakteru. To je izražajna funkcija pokreta i riječi. No osim toga, stanoviti dio jezičnih izjava (npr. »ta je knjiga crna«) koji se razlikuje od drugih jezičnih izjava i pokreta, ima drugu funkciju: te izjave predstavljaju stanovito stanje stvari; one nam vele da je nešto tako i tako; one nešto tvrde, nešto prediciraju, nešto sude.

U posebnim slučajevima stanje koje se tvrdi može biti isto kao i ono koje se zaključuje iz stanovite izražajne izjave; no čak i u takvim slučajevima moramo oštro razlikovati između tvrdnje i izraza. Ako se npr. netko smije, to možemo uzeti kao simptom njegova vedra raspoloženja; s druge strane, ako nam on veli ne smijući se: »Sada sam veseo«, iz njegovih riječi možemo saznati istu stvar što smo je zaključivali u prvom slučaju iz njegova smijeha. Pa ipak, opstoji temeljna razlika između smijeha i riječi: »Veseo sam sada«. Ta jezična izjava *tvrdi* veselo raspoloženje, i stoga je ili istinita ili lažna. Smijeh ne tvrdi veselo raspoloženje nego ga *izražava*. On nije ni istinit ni lažan zato što on ništa ne tvrdi, premda može biti prav ili varljiv.

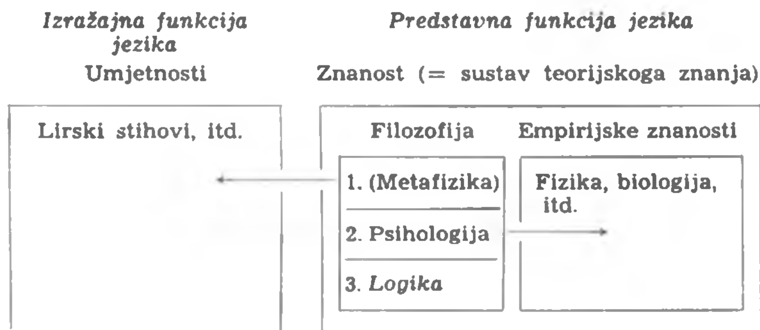
Dakle mnoge su jezične izjave analogne smijanju u tome što one imaju samo izražajnu funkciju, a ne predstavnu funkciju. Primjeri zato jesu usklici »O, o«, ili na višoj razini, lirski stihovi. Cilj neke lirske pjesme u kojoj se javljaju riječi »sunčano svjetlo« i »oblaci« nije u tome da nas obavijesti o nekim meteorološkim činjenicama, nego da izrazi stanovite osjećaje pjesnika i da slične osjećaje uzbudi u nama. Lirska pjesma nema izjavni smisao, nema teorijski smisao, ona ne sadrži znanje.

Značenje naše antimetafizičke postavke može se sada protumačiti jasnije. Ta postavka tvrdi da metafizički stavovi — poput lirskih stihova — imaju samo izražajnu funkciju, ali ne predstavnu funkciju. Metafizički stavovi nisu ni istiniti ni lažni, zato što oni ništa ne tvrde, oni ne sadrže ni znanje ni bludnju, oni leže potpuno izvan polja znanja, teorije, izvan diskusije o istinitosti ili lažnosti. No oni su poput smijanja, lirike i glazbe izražajni. Oni izražavaju ne toliko povremene osjećaje, koliko stalna emocionalna ili volitivna raspoloženja. Dakle, npr. neki metafizički sistem monizma može biti izraz pravičnoga i skladnog načina života, dualistički sistem može biti izraz čuvstvenoga stanja nekoga tko život uzima kao vječnu borbu; etički sistem rigorizma može biti pun izraza nekog strogog smisla dužnosti, ili možda želje da se strogo vlada. Realizam je često simptom one vrste ćudi što je psiholozi nazivaju ekstrovertiranom, koju obilježava lako uspostavljanje veza s ljudima i stvarima, idealizam kao simptom suprotnog ustrojstva, takozvanoga introverti-

ranog tipa, koji ima tendenciju da se povuče od neljubaznoga svijeta i da živi unutar svojih vlastitih misli i maštanja.

Dakle nalazimo veliku sličnost između metafizike i lirike. Ali opstoji jedna odlučna razlika među njima. Obje nemaju predstavne funkcije, nemaju teorijskoga sadržaja. Neki metafizički stav, međutim, razlikuje se od lirskoga stiha po tome što se *čini* da ima neki teorijski smisao, a time nije obmanut samo čitač, nego i sam metafizičar. On vjeruje da je u svojoj metafizičkoj raspravi nešto tvrdio, i to ga uvlači u spor i polemiku protiv stavova nekih drugih metafizičara. Pjesnik, međutim, ne tvrdi da su stihovi drugog pjesnika neispravni ili pogrešni; on se obično zadovoljava nazivajući ih lošim.

Ne-teorijski karakter metafizike ne bi sam u sebi bio nedostatak; sve umjetnosti imaju taj ne-teorijski karakter, ne gubeći time svoju visoku vrijednost za osobni kao i društveni život. Opasnost leži u *varljivom* karakteru metafizike; ona pruža iluziju znanja, ne pružajući zbiljski nikakvo znanje. To je razlog zašto je mi odbacujemo.




## 6. PSIHOLOGIJA

Kad smo odstranili metafizičke probleme i nauke iz područja znanja ili teorije, ostaju još dvije vrste filozofskih pitanja: psihološka i logička. Sada ćemo također odstraniti psihološka pitanja, ne iz područja znanja, nego iz filozofije.

Dakle, naposljetku će se filozofija svesti samo na logiku (u širem smislu te riječi).

Psihološka pitanja i stavovi sigurno nisu bez smisla. Iz takvih stavova možemo izvesti druge stavove o budućim iskustvima i pomoću njih možemo provjeravati psihološke stavove. No stavovi psihologije pripadaju području empirijske znanosti upravo na isti način kao i stavovi kemije, biologije, historije i tome sl. Karakter psihologije ni na koji način nije više filozofski nego karakter drugih spomenutih znanosti. Pogledamo li na povijesni razvitak znanosti, vidjet ćemo da je filozofija bila majka svih njih. Jedna se znanost za drugom odvajala od filozofije i bivala nezavisna znanost. Samo se u naše vrijeme prekinula pupčana vrpca između psihologije i filozofije. Mnogi se filozofi još nisu potpuno jasno uvjerili da psihologija nije više zametak nego nezavisan organizam, i da se psihološka pitanja imaju prepustiti empirijskom istraživanju.

Dakako mi ne prigovaramo povezivanju psiholoških i logičkih istraživanja, kao što ne prigovaramo povezivanju istraživanja bilo kakve znanstvene vrste. Mi samo odbacujemo pometnju dvije vrste pitanja. Mi zahtijevamo da se one jasno razlikuju čak i gdje su one u praksi sjedinjene. Zbrka se katkada sastoji u bavljenju nekim logičkim pitanjem kao da je ono psihološko. Zabuna — zvana psihologizam — vodi mnijenju da je logika neka znanost o mišljenju, tj. ili o zbiljskoj operaciji mišljenja, ili o pravilima prema kojima mišljenje treba da se odvija. No, zapravo, istraživanje operacija mišljenja, kako se one zbiljski zbivaju, zadaća je psihologije, i nema nikakva posla s logikom. A učenje kako da mislimo *ispravno* jest ono što činimo u svakoj drugoj znanosti kao i u logici. U astronomiji učimo kako da mislimo ispravno o zvijezdama; u logici saznajemo kako da mislimo ispravno o posebnim predmetima logike. Što ti posebni predmeti logike jesu vidjet će se u slijedećem poglavlju. U svakom slučaju mišljenje nije predmet logike nego psihologije.

Psihološka pitanja tiču se svih vrsta takozvanih psihičkih ili mentalnih zbivanja, svih vrsta osjeta, osjećaja, misli, slika, itd., bez obzira jesu li ona svjesna ili nesvjesna. Ta pitanja mogu naći odgovor samo iskustvom, ne filozofiranjem.

# 7. LOGIČKA ANALIZA

Jedini pravi zadatak *filozofije* jest *logička analiza.* I glavno pitanje na koje ćemo sada ovdje odgovoriti bit će: »*Što je logička analiza?*« U našim dosadašnjim razmatranjima mi smo već vršili logičku analizu: pokušali smo odrediti karakter fizikalnih hipoteza, metafizičkih stavova (ili radije pseudo-stavova), psiholoških stavova. A sada imamo da primijenimo logičku analizu na samu logičku analizu; moramo odrediti karakter stavova logike, onih stavova koji su rezultati logičke analize.

Mnijenje da metafizički stavovi nemaju smisla zato što se ne tiču nikakvih činjenica već je izrazio *Hume.* U posljednjem poglavlju *Istraživanja o ljudskom razumu* (objavljenom u god. 1748) piše on slijedeće: »Čini mi se da su jedini predmeti apstraktnih znanosti ili dokazivanja veličina i broj ... Sva ostala istraživanja ljudi tiču se samo činjenica i opstanka, a ta se očevidno ne mogu dokazati ... Kad osvjedočeni tim načelima, pregledamo knjižnice, kakvu pustoš moramo u njima napraviti? Uzmimo u ruke bilo koji svezak, npr. teologije ili školske metafizike, i upitajmo se: sadržava li neko apstraktno umovanje o veličini i broju? Ne. Sadržava li neko iskustveno zaključivanje o činjenicama i opstanku? Ne. Bacite ga onda u vatru, jer on ne može sadržavati ništa do obmane i varke.«[1] Mi se slažemo s tim Humeovim nazorom koji, preveden u našu terminologiju, kaže da samo stavovi matematike i empirijske znanosti imaju smisla, i da su svi ostali stavovi bez smisla.

No sad bi se možda moglo prigovoriti: »Kako stoji s vašim vlastitim stavovima? Shodno vašem nazoru vaši će vlastiti spisi, uključujući tu knjigu, biti bez smisla, jer oni niti su matematički niti empirijski, to jest, provjerljivi iskustvom«. Kakav se odgovor može dati na taj prigovor? Kakav je značaj mojih stavova i uopće stavova logičke analize? To je pitanje odlučno za konzistenciju nazora koji je ovdje razložen.

Odgovor na prigovor daje Wittgenstein u svojoj knjizi *Tractatus Logico-Philosophicus.* Taj je autor najradikalnije

---

[1] Usp. David Hume, *Istraživanje o ljudskom razumu* (preveo I. Vidan), Zagreb 1956, str. 192—194. — *Prev.*

razvio nazor kako se stavovi metafizike logičkom analizom pokazuju da su bez smisla. Kako on odgovara na kritiku da su u tom slučaju njegovi vlastiti stavovi također bez smisla? On odgovara slažući se s tom kritikom. On piše: »Rezultat filozofije nisu 'filozofski stavovi', nego razjašnjavanje stavova«[1]. »Moji stavovi objašnjavaju time što ih onaj tko me razumije na kraju spoznaje kao besmislene kada se kroz njih, po njima, preko njih popeo van. (On mora takoreći odbaciti ljestve pošto se po njima popeo.) On mora te stavove prevladati, tada svijet vidi ispravno. O čemu se ne može govoriti, o tome se mora šutjeti.«

Ja, kao i moji prijatelji u Bečkom krugu, mnogo dugujemo Wittgensteinu, naročito u pogledu analize metafizike. No baš u spomenutoj tački ne mogu se s njime složiti. U prvom redu čini mi se da je on inkonzistentan u tome što čini. On nam veli da se ne mogu iskazivati filozofski stavovi, i da, o čemu se ne može govoriti, o tome treba šutjeti; a tada umjesto da šuti, on piše cijelu filozofsku knjigu. Drugo, ne slažem se s njegovom izjavom da su svi njegovi stavovi posve jednako bez smisla kao što su metafizički stavovi. Moje je mnijenje da velik dio njegovih stavova (nažalost ne svi) odista ima smisla; i da isto tako stoji sa svim stavovima logičke analize.

Rudolf Carnap: *Philosophy and Logical Syntax*, London 1935, Chapter I; The Rejection of Metaphysics. Preveo Danilo Pejović.

---

[1] Usp. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, (Preveo G. Petrović), Sarajevo 1960, str. 75, 189. — *Prev.*

BERTRAND RUSSELL

# FILOZOFIJA LOGIČKE ANALIZE

Još od Pitagore u filozofiji je postojala opreka između ljudi čija je misao bila nadahnuta matematikom i onih koji su bili više pod utjecajem empirijskih znanosti. Platon, Toma Akvinski, Spinoza i Kant pripadaju onome što bi se moglo nazvati matematičkom strankom; Demokrit, Aristotel i moderni empiristi od Lockea na ovamo pripadaju suprotnoj stranci. U naše vrijeme pojavila se i jedna filozofska škola koja je sebi postavila za cilj da odstrani pitagorizam iz matematičkih načela i da spoji empirizam s interesom za deduktivne oblasti ljudskog znanja. Ciljevi ove škole manje su sjajni nego što su bili ciljevi većine filozofa u prošlosti, ali neka njena dostignuća isto su tako pouzdana kao i znanstvena dostignuća.

Podrijetlo te filozofije nalazi se u otkrićima matematičara koji su prionuli na posao da očiste svoj predmet od netačnog i iskrivljenog zaključivanja. Veliki matematičari XVII stoljeća bili su optimisti i žudjeli su za brzim rezultatima. Shodno tome oni su ostavili neutvrđene temelje analitičke geometrije i infinitezimalnog računa. Leibniz je vjerovao da infinitezimali zbiljski opstoje, no iako je to vjerovanje pogodovalo njegovoj metafizici, ono u matematici nije imalo čvrstog temelja. Weierstrass je početkom druge polovice XIX stoljeća pokazao da je lako uspostaviti integralni račun bez infinitezimala, i tako ga je barem učinio logički sigurnim. Zatim je došao Georg Cantor koji je razvio teoriju kontinuiteta i beskonačnog broja. »Kontinuitet« je bio, prije no što ga je on definirao, neodređena riječ pogodna za filozofe poput Hegela, koji su željeli da uvedu metafizički mutež u matematiku. Cantor je dao precizno značenje te riječi i pokazao da je kontinuitet, onako kako ga je on definirao, pojam potreban

i matematičarima i fizičarima. Na taj način velik dio misticizma, na primjer misticizam Bergsonov, postao je neupotrebljiv.

Cantor je također prevladao dugogodišnju logičku zagonetku o beskonačnom broju. Uzmite niz cijelih brojeva koji počinje s 1; koliko ih ima u nizu? Jasno je da broj nije konačan; sve do tisuću, postoji tisuću brojeva; do milijuna, milijun. Ma koji konačni broj spomenuli, očigledno je da postoji više brojeva no što je spomenuto, budući da od 1 pa sve do broja koji je u pitanju postoji tačno taj broj brojeva, a zatim postoje drugi, koji su veći. Broj konačnih cijelih brojeva mora zato biti beskonačan broj. No sada dolazi čudna činjenica: broj parnih brojeva mora biti isti kao i broj svih cijelih brojeva. Razmotrite ta dva reda:

1, 2, 3, 4, 5, 6...
2, 4, 6, 8, 10, 12...

Svakom broju u gornjem redu odgovara jedan broj u donjem redu; odatle broj članova u oba reda mora biti isti, premda se donji red sastoji samo iz polovine članova gornjeg reda. Leibniz, koji je to primijetio, mislio je da je to protivurječje i zaključio da iako postoje beskonačni zbrojevi, ne postoje beskonačni brojevi. Georg Cantor, naprotiv, smjelo je nijekao da je to protivurječje. On je bio u pravu, to je bila samo neobičnost.

Georg Cantor definirao je »beskonačan« skup kao skup čiji dijelovi sadržavaju isto toliko članova kao i cio skup. Na temelju toga on je bio u mogućnosti da izgradi veoma zanimljivu matematičku teoriju o beskonačnim brojevima, uvodeći time u okvir egzaktne logike cijelu jednu oblast koja je ranije bila prepuštena misticizmu i zbrci.

Drugi istaknuti čovjek bio je Frege, koji je objavio svoje prvo djelo 1879. god., i svoju definiciju »broja« 1884. god.; no usprkos epohalnoj prirodi svojih otkrića on je ostao potpuno nepriznat sve dok ja nisam svratio pozornost na njega 1903. god. Značajno je da je prije Fregea svaka predlagana definicija broja sadržavala elementarne logičke greške. Bilo je uobičajeno da se »broj« identificira s »mnoštvom«. No jedan primjer »broja« jest i poseban broj, recimo 3, a jedan primjer od 3 jest jedno posebno trojstvo. Trojstvo je mnoštvo, no razred

svih trijada — što ga Frege identificira s brojem 3 — jest mnoštvo mnoštava, i broj uopće, čiji je primjer 3, jest mnoštvo mnoštava mnoštava. Elementarna gramatička greška što se to pomiješalo s običnim mnoštvom jednog datog trojstva učinila je od cijele filozofije broja prije Fregea niz besmislenosti u najdoslovnijem smislu te riječi.

Iz Fregeova djela proizlazi da aritmetika i čista matematika uopće nisu ništa drugo nego produženje deduktivne logike. To je oborilo Kantovu teoriju da su aritmetički stavovi »sintetički« i da sadržavaju u sebi odnos prema vremenu. Razvitak čiste matematike iz logike podrobno smo izložili Whitehead i ja u djelu *Principia Mathematica.*

Postepeno je bivalo jasno da se veliki dio filozofije može svesti na nešto što bi se moglo nazvati »sintaksom«, premda ta riječ ima da se upotrebljava u nešto širem smislu nego što je to dosada bilo uobičajeno. Neki, a naročito Carnap, razvili su teoriju da su svi filozofski problemi zapravo sintaktički, i ako se izbjegnu zablude u sintaksi, onda je time neki filozofski problem riješen ili se pokazalo da je nerješiv. Mislim, a s time se sada slaže i Carnap, da je to pretjerivanje, ali nema sumnje da je korist od filozofske sintakse u pogledu tradicionalnih problema veoma velika.

Ilustrirat ću korisnost sintakse kratkim objašnjenjem onoga što se naziva teorija deskripcija. Pod »deskripcijom« podrazumijevam izraz kao što je »sadašnji predsjednik Sjedinjenih Država«, u kojemu se neka osoba ili stvar označava ne imenom, nego nekim svojstvom za koje se pretpostavlja ili se zna da je specifično za tu osobu ili tu stvar. Takvi su izrazi zadavali dosta teškoća. Pretpostavimo da kažem: »Zlatna plamna ne opstoji«, i pretpostavite da vi zapitate: »Što je to što ne opstoji?« Ako kažem: »Zlatna planina«, činilo bi se da joj pripisujem i neku vrstu opstanka. Očigledno je da ne izričem isti iskaz kao kad bih rekao: »Okrugli kvadrat ne opstoji«. Činilo bi se da to nameće misao da je zlatna planina neka stvar, a okrugli kvadrat druga, premda ni jedno od toga ne opstoji. Teorija deskripcija određena je da se bori s takvim i sličnim teškoćama.

Prema toj teoriji, kad se ispravno protumači iskaz koji sadržava izraz kao što je »taj-i-taj«, izraz »taj-i-taj« iščezava. Na primjer, uzmimo iskaz: »Scott je bio pisac *Waverleya*«. Ta teorija tumači taj iskaz na slijedeći način:

»Jedan i samo jedan čovjek napisao je *Waverly*, a taj je čovjek bio Scott«. Ili još potpunije:

»Opstoji entitet *c* tako da je iskaz '*x* je napisao *Waverly*' istinit ako je $x = c$, a inače je lažan; štaviše *c* je Scott«.

Prvi dio toga, prije riječi »štaviše«, definiran je kao da znači: »Pisac *Waverlya* opstoji (ili je opstojao ili će opstojati)«. Dakle »zlatna planina ne opstoji« znači:

»Ne opstoji entitet *c* takav da je '*x* je zlatno i brdovito' istinito ako je $x = c$, ali ne i obratno.«

S tom definicijom zagonetka oko toga što se podrazumijeva kad kažemo: »Zlatna planina ne opstoji«, iščezava.

»Opstanak« se prema toj teoriji može tvrditi samo u pogledu deskripcije. Mi možemo reći: »Pisac *Waverlya* opstoji«, ali reći: »Scott opstoji« rđava je gramatika, ili radije, rđava je sintaksa. To razjašnjava zbrku u pogledu »opstanka« koja je trajala dva tisućljeća i započela s Platonovim *Teajtetom*.

Jedan od rezultata djela što smo ga razmatrali jest da se matematika detronizira s onog pjedestala koji je zauzimala još od Pitagore i Platona i da uništi predrasudu protiv empirizma koja je iz ove proizlazila. Istina je da se matematičko znanje ne dobiva indukcijom iz iskustva; naš razlog što vjerujemo da su 2 i 2 = 4 ne sastoji se u tome što smo promatranjem često otkrivali da dva i dva para uzeta zajedno čine četvorstvo. U tom smislu matematička znanost još uvijek nije empirijska. Ali ona također nije ni apriorno znanje o svijetu. Zapravo, ona je čisto verbalno znanje. »3« znači »2 + 1«, a »4« znači »3 + 1«. Odatle slijedi (premda je dokaz dug) da »4« znači isto što i »2 + 2«. Na taj način matematičko znanje prestaje da bude tajanstveno. Ono ima istu prirodu kao i »velika istina« da u jednom jardu ima tri stope.

Isto kao čista matematika, tako je i fizika pružila građu za filozofiju logičke analize. To se dogodilo naročito pomoću teorije relativnosti i kvantne mehanike.

Ono što je za filozofa značajno u teoriji relativnosti jest zamjenjivanje prostora i vremena prostor-vremenom. Zdrav razum smatra da je fizički svijet sastavljen od »stvari« koje traju tokom jednog vremenskog perioda i koji se kreću u prostoru. Filozofija i fizika razvile su pojam »stvar« u pojam »materijalna supstancija«, a smatrale su da se materijalna supstancija sastoji od čestica koje su vrlo male i od

kojih svaka stalno traje kroz cijelo vrijeme. Einstein je namjesto čestica stavio događaje; svaki događaj ima prema nekom drugom događaju odnos koji se zove »interval«, a koji se može na razne načine analizirati u elemenat-vrijeme i elemenat-prostor. Izbor između ovih raznih načina bio je proizvoljan, i s teorijskog gledišta nijedan nije mogao da se pretpostavi drugom. Ako su dana dva događaja A i B, u raznim područjima, može se dogoditi da su prema jednoj utvrđenoj konvenciji simultani, prema drugoj da je A ranije nego B, a prema nekoj trećoj da je B ranije nego A. Ali nikakve fizičke činjenice ne odgovaraju ovim različnim konvencijama.

Iz svega toga, čini se, slijedi da »tvar« fizike tvore događaji, a ne čestice. Ono što mi smatramo česticom treba smatrati nizom događaja. Niz događaja koji zamjenjuje jednu česticu ima stanovita važna fizička svojstva i stoga zahtijeva našu pažnju; ali on nema više supstancijalnosti nego bilo koji drugi niz događaja koji bismo mi proizvoljno mogli izdvojiti. Odatle »materija« nije dio posljednje građe od koje se sastoji svijet, nego samo uobičajeni način povezivanja događaja u grupe.

Kvantna teorija potvrđuje taj zaključak, ali njeno glavno filozofsko značenje sastoji se u tome što ona smatra da je moguće da su fizički fenomeni diskontinuirani. Ona nagovještava da u atomu (kako se on gore tumači) neko stanovito stanje stvari traje izvjesno vrijeme, a onda se odjednom zamjenjuje potpuno različitim stanjem stvari. Kontinuitet kretanja koji se uvijek pretpostavljao, izgleda da je bio čista predrasuda. Međutim, filozofija koja odgovara kvantnoj teoriji sve do sada nije bila dovoljno razvijena. Predosjećam da će ona zahtijevati još radikalnija odstupanja od tradicionalne teorije prostora i vremena nego što su bila ona što ih je zahtijevala teorija relativnosti.

Dok je fizika materiju učinila manje materijalnom, psihologija je duh učinila manje duhovnim. Mi smo imali prilike u jednom ranijem poglavlju usporediti pojam asocijacije ideja s pojmom uvjetnog refleksa. Očigledno je da je ovaj posljednji imao više fiziološki karakter nego onaj raniji na čije je mjesto došao. (To je samo ilustracija, i ja ne želim preuveličavati opseg uvjetnog refleksa). Tako su se s oba kraja fizika i psihologija približavale jedna drugoj i još više omo-

gućile nauku »neutralnog monizma« koju je predlagao William James svojom kritikom »svijesti«. Razlika između duha i materije došla je u filozofiju iz religije, premda se dugo vremena činilo kao da ima čvrste temelje. Mislim da su oboje, duh i materija, samo pogodni načini grupiranja događaja. Dopuštam da neki pojedinačni događaji i jedne i druge vrste pripadaju samo materijalnim grupama, ali drugi pripadaju objema grupama, i stoga su istodobno duhovni i materijalni. Ta nauka dovodi do velikog simplificiranja u našoj slici strukture svijeta.

Moderna fizika i fiziologija bacaju novo svjetlo na stari problem zamjedbe. Ako opstoji nešto što bi se moglo nazvati »zamjedbom« (percepcijom), ono do izvjesnog stupnja mora biti učinak zamijećenog predmeta, i mora više ili manje sličiti predmetu ako treba da bude izvor znanja o predmetu. Prvi zahtjev može se ispuniti ako opstoji uzročni lanac koji je, u većoj ili manjoj mjeri, nezavisan od ostalog svijeta. Prema fizici, upravo je to slučaj. Svjetlosni valovi putuju od Sunca do Zemlje i tako se pokoravaju svojim vlastitim zakonima. To je tačno samo u najgrubljem smislu te riječi. Einstein je pokazao da na svjetlosne zrake utječe gravitacija. Kad dopru u našu atmosferu one podliježu refrakciji, i neke se više raspršuju nego druge. Kad dopru do ljudskoga oka dešavaju se sve moguće stvari što se na nekom drugom mjestu ne bi dogodile i koje se završavaju onim što nazivamo »viđenjem Sunca«. No premda je Sunce našeg vizualnog iskustva veoma različito od astronomskog Sunca, ono je još uvijek izvor znanja ovoga potonjeg, zato što se »viđenje Sunca« razlikuje od »viđenja Mjeseca« na način koji stoji u vezi s razlikom između astronomskog Sunca i astronomskog Mjeseca. Ono što tim putem možemo znati o fizičkim predmetima samo su stanovite apstraktne osobine strukture. Možemo spoznati da je Sunce u stanovitom smislu okruglo, iako ne baš u onom smislu u kome je ono što vidimo okruglo; ali mi nemamo nikakva razloga za pretpostavku da je ono svijetlo ili toplo, jer fizika može pružiti objašnjenje što ono tako izgleda, a da ne mora pretpostaviti da je zaista tako. Odatle je naše znanje o fizičkom svijetu samo apstraktno i matematičko.

Moderni analitički empirizam o kojemu sam dao nacrt razlikuje se od empirizma Lockea, Berkleya i Humea uvođe-

njem matematike i razvijanjem moćne logičke tehnike. On je, dakle, sposoban da u pogledu stanovitih problema postigne konačne odgovore koji imaju prije znanstveni nego filozofski karakter. U poredbi s filozofijama graditelja sistema on ima tu prednost što je u stanju da se uhvati ukoštac sa svakim od svojih problema napose, umjesto da jednim udarcem pronalazi neku monolitnu nauku za cijeli svemir. U tom su pogledu njegove metode slične znanstvenim metodama. Ne sumnjam da se filozofska spoznaja, ukoliko je ona moguća, mora tražiti samo takvim metodama; također ne sumnjam da su takvim metodama moguća potpuna rješenja mnogih starih problema.

Ipak ostaje jedno široko polje koje tradicionalno pripada filozofiji, a gdje su znanstvene metode nedostatne. Ta oblast sadržava u sebi posljednja pitanja o vrijednosti; sama znanost ne može, na primjer, dokazati da je rđavo uživati u okrutnosti. Sve što se može spoznati može se spoznati pomoću znanosti; ali stvari koje po svim pravilima spadaju u oblast osjećanja leže izvan područja znanosti.

Filozofija se tokom cijele svoje povijesti sastojala iz dva dijela koji su bili neskladno pomiješani: s jedne strane teorija o prirodi svijeta, a s druge strane etička ili politička nauka o tome koji je način života najbolji. Nemoć da se to dvoje jasno odvoji bila je izvor mnogih zbrkanih mišljenja. Filozofi, od Platona do Williama Jamesa, dopustili su da njihova mišljenja o ustrojstvu svemira budu pod utjecajem njihove sklonosti za moraliziranjem; pretpostavljajući da znaju koja bi vjerovanja ljude mogla učiniti kreposnim, oni su izmislili dokaze, veoma često sofističke, kako bi dokazali da su ta vjerovanja istinita. Što se mene tiče ne odobravam tu vrstu predrasuda ni iz moralnih ni iz intelektualnih razloga. S moralnog gledišta filozof koji svoju profesionalnu sposobnost upotrebljava bilo za što drugo osim za nepristrano traženje istine kriv je za neku vrstu izdaje. A kada on još prije istraživanja pretpostavlja da su stanovita vjerovanja, bilo istinita ili lažna, takva da će promicati dobro ponašanje, on ograničava oblast filozofske spekulacije i čini filozofiju trivijalnom. Pravi filozof spreman je ispitati *sve* svoje predrasude. Kada se traženju istine svjesno ili nesvjesno postave bilo kakve granice, filozofija postaje paralizirana strahom i priprema se tlo za vladinu cenzuru koja kažnjava sve one što propovijedaju

»opasne misli«. Zapravo filozof je već postavio takvu cenzuru nad svojim istraživanjima.

S intelektualnog gledišta učinak pogrešnih moralnih razmatranja o filozofiji bio je u tome što se u nevjerojatnoj mjeri sprečavao svaki razvitak. Ja osobno ne vjerujem da filozofija može dokazati ili opovrgnuti istine religioznih dogmi, ali još od Platona većina filozofa smatrala je svojom dužnošću da pribavlja »dokaze« o besmrtnosti i opstanku božjem. Oni su osporavali dokaze svojih prethodnika — sv. Toma odbacivao je dokaze sv. Anselma, a Kant je odbacivao Descartesove dokaze — ali su pružali svoje vlastite nove dokaze. Da bi svoje vlastite dokaze prikazali kao valjane morali su falsificirati logiku, matematiku napraviti mističnom i hiniti kao da su duboko ukorijenjene predrasude nebom poslane intuicije.

Filozofi koji su logičku analizu učinili glavnim poslom filozofije, sve su to odbacili. Oni otvoreno priznaju da je ljudski intelekt nesposoban da nađe konačne odgovore na mnoga pitanja od najdubljeg značenja za čovječanstvo, ali odbijaju da vjeruju da opstoji neki »viši« način spoznaje pomoću kojega mi možemo otkriti istine skrivene od znanosti i intelekta. U naknadu za ovo odricanje oni su bili nagrađeni otkrićem da se na mnoga pitanja koja su ranije bila zamagljena metafizikom može pouzdano odgovoriti pomoću objektivnih metoda koje ne unose ništa od temperamenta samoga filozofa osim njegove težnje da razumije. Uzmite takva pitanja kao što su: što je broj? što su prostor i vrijeme? što je duh, a što je materija? Neću reći da mi ne možemo tu i tamo dati i konačne odgovore na ta stara pitanja, ali tvrdim da je otkrivena jedna metoda kojom se, kao i u znanosti, postepeno možemo približavati istini, i u kojoj svaki novi stadij proizlazi iz usavršavanja, a ne odbacivanja, onoga što je bilo ranije.

U žestokom sukobu fanatizama jedna malobrojna snaga koja djeluje u smjeru jedinstva jest znanstvena istinitost pod kojom ja razumijem naviku da svoja vjerovanja temeljimo na promatranjima i zaključcima koji su toliko nepristrani i oslobođeni lokalnih i osobnih predrasuda koliko je to uopće moguće za ljudska bića. Što je filozofija insistirala na toj kreposti i što je pronašla jednu moćnu metodu kojom tu vrlinu može učiniti plodnom — to su glavne zasluge filozofske škole čiji sam ja član. Privikavanje na savjesnu istinoljubivost ko-

je se postiže provođenjem te filozofske metode može se proširiti na cijelo područje ljudske djelatnosti, smanjujući fanatizam i povećavajući opseg simpatije i uzajamnog razumijevanja. Napuštanjem jednog dijela svojih dogmatskih pretenzija filozofija ne prestaje preporučivati i nadahnjivati jedan način života.

Naslov originala: *History of Western Philosophy*, London 1945. Po prijevodu Dušanke Obradović: *Istorija zapadne filosofije*, Beograd 1962, str. 791—798, priredio Danilo Pejović.

JOHN DEWEY

# PROBLEM PREDMETA LOGIKE

Suvremena je logička teorija obilježena jednim prividnim paradoksom. U odnosu na njezin neposredni predmet vlada opća suglasnost. U pogledu tog neposrednog predmeta nijedno razdoblje ne pokazuje neki uvjerljiviji napredak. S druge pak strane, njezin je glavni predmet upleten u prepirke koje pokazuju slabe znake stišavanja. Neposredni je predmet logike područje relacija među stavovima, kao što su afirmacija — negacija, inkluzija — ekskluzija, posebno — opće, itd. Nema nikakve sumnje da relacije izražene riječima kao *jest*, *nije*, *ako* — *onda*, *samo (ništa osim)*, *i*, *ili*, *neki* — *svi* pripadaju predmetu logike na tako izrazit način da tvore jedno posebno područje.

No ako se zapita kako i zašto stvari označene ovim terminima tvore predmet logike, onda neslaganje preuzima mjesto sporazuma. Da li one stoje umjesto čistih formi, formi koje samostalno postoje, ili su ove forme koje su u pitanju forme *samoga* predmeta? Ako je ovo potonje, što je onda taj predmet čije su one forme, i što se dešava kada predmet preuzme logičku formu? Kako i zašto se to dešava?

To su pitanja koja se odnose na ono što sam nazvao glavnim predmetom logike, i oko tog predmeta vodi se sva prepirka. Neizvjesnost u vezi s tim pitanjem ne sprečava koristan rad u oblasti neposrednog predmeta, ali, ukoliko ova oblast postaje razvijenijom, utoliko se više nameće pitanje o čemu je tu zapravo riječ. Osim toga, ne može se reći da postoji *potpuno* slaganje ni u znatno užoj oblasti. Naprotiv, oko nekih važnih pitanja čak i ovdje ima sukoba; i sasvim je moguće (što će se uostalom pokazati u toku izlaganja) da su neizvjesnost i razilaženje koji postoje u užoj oblasti odraz nesređenog stanja mišljenja o glavnom predmetu logike.

Da se bolje shvati postojeća neizvjesnost u pogledu glavnog predmeta, dovoljno je navesti samo neka od raznih shvaćanja o prirodi logike koja sada stoje u međusobnoj suprotnosti. Kaže se na primjer, da je logika znanost o nužnim zakonima mišljenja, i da je ona teorija uređenih relacija, relacija koje su sasvim nezavisne od mišljenja. Postoje najmanje tri podržavana gledišta u pogledu prirode ovih potonjih relacija; smatra se: (1) da one predstavljaju oblast čistih mogućnosti, gdje *čist* znači nezavisan od zbiljnosti, (2) da su one osnovne nepromjenljive relacije koje tvore poredak *prirode* i (3) da predstavljaju racionalnu strukturu svemira. U tom posljednjem slučaju, budući da su nezavisne od ljudskoga mišljenja, smatra se da oličavaju racionalnu strukturu svijeta koju dijelom reproducira ljudski um. Postoji također mišljenje da se logika bavi zaključivanjem pomoću kojega se dolazi do spoznaje, naročito znanstvene spoznaje.

U posljednje se vrijeme na sceni pojavilo jedno novo shvaćanje predmeta logike. Tvrdi se da se logika bavi formalnom strukturom jezika kao sistema simbola. I ovdje čak postoji podvojenost. Prema jednom gledištu logika je teorija transformacije jezičnih izraza gdje je mjerilo transformacije identitet sintaktičkih formi. Prema jednom drugom gledištu, simbolički sistem koji predstavlja predmet logike univerzalna je algebra zbiljnosti.

U svakom slučaju, bar što se tiče *glavnog* predmeta logike, logika je jedna grana filozofije, tako da su različita gledišta o njezinu predmetu izrazi različitih općih filozofskih postavki, dok se logički zaključci sa svoje strane koriste za podržavanje filozofskih shvaćanja koja služe kao njezina osnova. Sama činjenica da filozofiranje mora zadovoljavati logičke zahtjeve ima u sebi nečega što bi moralo u najmanju ruku probuditi radoznalost, i pojmljivo je da ta okolnost nepovoljno pogađa autonomnost logičke teorije. Već se na prvi pogled vidi da nije na svom mjestu da logičku teoriju određuju filozofski realizam ili idealizam, racionalizam ili empirizam, dualizam ili monizam, atomistička ili organska metafizika. Čak i onda kada pisci logike ne iskazuju otvoreno svoje filozofske sklonosti, tačna analiza otkriva takvu vezu. U nekim pak slučajevima pozajmljena shvaćanja iz ovog ili onog filozofskog sistema stvarno se polažu u *temelje* logike, pa čak i matematike.

Ovaj kratki pregled različitih gledišta dat je samo zbog ilustracije. On nije iscrpan, ali je ipak dovoljan da još jednom opravda nastojanje da se neposredni predmet logike tretira na temelju teorije koja se odnosi na njezin glavni predmet. Pri sadašnjem stanju stvari besmisleno je tvrditi da logika *mora* biti znanost o ovome ili onome. Takva su tvrđenja verbalni realizmi, gdje se pretpostavlja da jedna riječ ima takvu magičnu moć da pokazuje i bira predmet na koji se odnosi. Osim toga, svaka izjava da *je* logika to i to može pri postojećem stanju logičke teorije biti data samo kao hipoteza i naznačivanje stajališta koje treba da se razradi.

Što god se pruža kao hipoteza mora na svaki način zadovoljavati stanovite uvjete. Ono po prirodi mora biti *vera causa*. Ako je hipoteza *vera causa*, to razumije se ne znači da je ona *istinita*, jer kad bi takva bila, onda bi morala biti više nego hipoteza. Ta zapravo znači da što god se pruža kao temelj jedne teorije ono mora imati odliku provjerljivog opstanka u *nekoj* oblasti, bez obzira koliko je to hipotetičko u odnosu na ono polje na koje se želi primijeniti. Ono nema nikakva uporišta ako je izvedeno iz praznog i namijenjeno samo za primjenu *ad hoc*. Drugi uvjet koji mora zadovoljavati hipoteza o glavnom predmetu logike jest njezina sposobnost da sredi i objasni ono što je nazvano neposrednim predmetom. Ako ona ne može izdržati tako nametnutu kušnju, onda tu ne pomaže ni najveća teorijska vjerodostojnost. Na trećem mjestu hipoteza mora biti u stanju da se obračuna s argumentima iznijetim u prilog drugim teorijama. Taj uvjet izražava sposobnost jedne teorije bilo kog područja da objasni prividno negativne pojave i iznimke. Ako taj uvjet nije ispunjen, zaključci dobiveni pri zadovoljenju drugog uvjeta mogu biti netačni zbog toga što se tvrdi ono što prethodi na temelju onoga što slijedi.

S tih prethodnih primjedaba prelazim na formuliranje stajališta o predmetu logike koje je razrađeno u ovom djelu. Ta teorija, ukratko rečeno, izražava da se sve logičke forme (sa svojim karakterističnim odlikama) javljaju u operaciji istraživanja i da su povezane s kontrolom istraživanja radi postizanja opravdanih tvrdnji. To shvaćanje izriče mnogo više nego da su logičke forme otkrivene ili izišle na vidjelo prilikom razmišljanja o procesima istraživanja koji su u toku. Naravno, ono znači i to, ali ono također znači da logičke for-

me *nastaju* u operacijama istraživanja. Ili, da upotrijebimo pogodan izraz, to znači da, dok je istraživanje istraživanja *causa cognoscendi* logičkih formi, samo je prvobitno istraživanje *causa essendi* logičkih formi koje istraživanje istraživanja otkriva...

U prethodnoj sam diskusiji izrekao tvrdnju čiji puni smisao može postati jasan samo u detaljnom izlaganju logičkih tema u narednim poglavljima. Ta diskusija, kao što je bilo rečeno na početku, nije namijenjena da opravda stajalište, nego da razjasni njegov opći smisao. U preostalim stranicama ovoga Uvoda iznijet ću neke zaključke tog stajališta u odnosu na teoriju logike.

1. *Logika je progresivna disciplina.* Razlog za to leži u tome što logika počiva na analizi najboljih metoda istraživanja (ocijenjenih »najboljim« na temelju njihovih rezultata u pogledu stalnog i neprekidnog istraživanja) koje postoje u datom vremenu. Uporedo s usavršavanjem metoda znanosti nastaju i odgovarajuće promjene u logici. Golema se promjena dogodila u logici otkako je klasična logika formulirala metode znanosti koja je postojala u njezino doba. Ona je nastala kao posljedica razvoja matematičke i fizičke znanosti. Kada bi, međutim, sadašnja teorija pružala dosljednu formulaciju postojećih znanstvenih metoda, oslobođenu od nauke o logičkim formama naslijeđene iz znanosti koja više ne važi, ova rasprava ne bi imala razlog opstanka. Kada se ubuduće metode istraživanja dalje izmijene, i logička će se teorija izmijeniti. Nema razloga da se pretpostavi da je logika bila ili će biti tako usavršena, osim možda u manjim pojedinostima, da joj nije potrebno daljnje usavršavanje. Misao da je logika sposobna za konačnu formulaciju samo je *eidolon kazališta.*

2. *Predmet se logike određuje operaciono.*[1] Ta je teza doslovno ponavljanje onoga što je rečeno ranije. Metode su

[1] Riječ »operacioni« nije zamjena za ono što se označava riječju »instrumentalan«. Ona izražava način na koji i pomoću kojega je predmet istraživanja pretvoren u sredstvo za postizanje cilja istraživanja, odnosno za uspostavljanje određenih egzistencijalnih situacija. Kao opći termin riječ »instrumentalan« stoji umjesto relacije *sredstvo — posljedica*, kao temeljne kategorije tumačenja logičkih formi, dok riječ »operacioni« stoji mjesto uvjeta pomoću kojih predmet istraživanja, (1) postaje pogodan da posluži kao sredstvo i (2) zbiljski funkcionira kao takvo sredstvo u izvođenju objektivne transformacije koja je cilj istraživanja.

istraživanja operacije izvršene ili koje treba izvršiti. Logičke su forme uvjeti koje istraživanje, u svojstvu istraživanja, mora zadovoljiti. Postoje, da se unaprijed izjasnimo, dva glavna tipa operacija. Ima operacija što se vrše nad egzistencijalnim materijalom i u njemu samom — kao u eksperimentalnom promatranju. Ima operacija izvršenih pomoću simbola i nad njima. Čak i u ovom potonjem slučaju »operaciju« treba uzeti u što je moguće doslovnijem smislu. Ima operacija kao što je traženje izgubljena novca ili premjeravanje zemljišta, i ima operacija kao što je izrada bilance. Prve su izvršene nad egzistencijalnim uvjetima, a druge nad simbolima. Samo simboli u posljednjem primjeru stoje umjesto *mogućih* konačnih egzistencijalnih uvjeta, dok je zaključak, kad je izražen simbolima, samo prethodni uvjet daljih operacija što se odnose na zbiljske događaje. Štaviše, operacije potrebne za izradu bilance banke ili bilo kakvog drugog posla sadrže i fizičke djelatnosti. Takozvani »umni« element u operacijama oba ta roda treba definirati pomoću egzistencijalnih uvjeta i posljedica, a ne obratno.

Operacije obuhvaćaju i materijal i instrumentalije, uključujući u ove potonje oruđa i tehniku. Ukoliko su materijali i instrumentalije unaprijed bolje pripremljeni da bi međusobno djelovali kao sredstvo naspram posljedica, utoliko su izvršene operacije bolje kontrolirane. Prečišćeni čelik koji je materijal operacija pomoću kojih se pravi satna opruga i sam je proizvod stanovitog broja prethodnih operacija izvršenih radi dovođenja materijala u stanje koje ga priprema da postane materijal konačne operacije. Materijal je tada isto tako instrumentalan, s operacionog gledišta, kao što su oruđa i tehnički postupci pomoću kojih je doveden u traženo stanje. S druge se strane stara oruđa i tehnički postupci mijenjaju da bi se mogli korisnije primijeniti na nove materijale. Uvođenje, na primjer, lakih metala zahtijevalo je metode obrade različite od onih metoda kojima su bili podvrgnuti ranije upotrijebljeni teži metali. Ili, uzimajući stvar s druge strane, razvoj elektrolitnih operacija učinio je mogućom upotrebu novih materijala kao sredstava za nove posljedice.

Primjer je uzet iz operacija industrijske struke. Ali načelo važi i za operacije istraživanja. I pri istraživanju se predmet najprije tako preradi da postane pogodan za primjenu

pojmova kao načina operiranja, a zatim se oblikuju takve pojmovne strukture koje su primjenljive na egzistencijalne uvjete. Budući da se, kao kod obrta, oba kretanja vrše u strogom međusobnom slaganju, upotrijebljeni pojmovi treba da se shvate kao direktno operacioni uvjeti, dok se egzistencijalni materijal, prema tome koliko su uvjeti istraživanja zadovoljeni, određuje pomoću operacija i s obzirom na operacije koje još treba izvršiti.

3. *Logičke su forme postulacione prirode.* Istraživanje, da bi bilo istraživanje u pravom smislu, mora udovoljiti stanovitim zahtjevima koji se mogu formalno iskazati. Suglasno gledištu koje pravi temeljnu razliku između logike i metodologije, spomenuti zahtjevi prethode istraživanju i nezavisni su od njega. S tog gledišta oni su po sebi opravdani a ne bitno postulacioni. Takvo njihovo shvaćanje glavni je temelj ideje da su oni potpuno i nužno apriorni i da proizlaze iz jedne sposobnosti nazvane *čisti um*. Sa stajališta koje je ovdje zauzeto smatra se da su oni unutarnji postulati samo istraživanje, jer su to formulacije uvjeta otkrivenih u toku samoga istraživanja koje daljnja istraživanja moraju zadovoljiti ako žele proizvesti opravdanu potvrdljivost kao posljedicu.

Iskazani kao relacija sredstvo — posljedica, oni predstavljaju uopćenje prirode sredstava koja moraju biti upotrijebljena ako se želi postići opravdana potvrdljivost kao krajnji ishod. Operacije koje se vrše u pojedinim obrtima moraju zadovoljavati stanovite zahtjeve. Most treba napraviti da prijeđe rijeku pod datim uvjetima, tako da most kao posljedica operacija izdrži stanovita opterećenja. Tu su i mjesni uvjeti nametnuti stanjem obala, itd. No ima i općih uvjeta rastojanja, težine, pritiska, naprezanja, promjena temperature, itd. To su formalni uvjeti. Kao takvi oni su zahtjevi, traženja, postulati koji moraju biti ispunjeni.

Postulat je dakle pogodba. Upustiti se u istraživanje slično je preuzimanju obaveza ugovora. Ono nagoni istraživača na poštivanje stanovitih uvjeta. Pogodba je iskaz uvjeta na koje se zajednički pristaje u izvođenju nekog posla. Takve pogodbe u početku su samo sastavni dio započetog istraživanja. No čim su formalno priznate (formulirane), one postaju logičke forme različitog stupnja općenitosti, i definiraju ono što je izraženo u traženju. Svako je traženje molba, ali svaka molba nije postulat, jer postulat sadrži pretpostavku odgo-

vornosti. Odgovornosti koje se preuzimaju iskazuju se u pogodbama. One izražavaju spremnost da se djeluje u stanovitom specifičnom smjeru. Iz tog razloga postulati nisu proizvoljno izabrani. Oni postavljaju zahtjev da budu primljeni s onim uvažanjem koje jednom zahtjevu s pravom pripada.

Upuštajući se u poslove ljudska bića nisu u početku svjesna obaveza što odatle proizlaze; tako su zakoni, u pravnom smislu, određeni iskazi onoga što je ranije postojalo samo neodređeno u običajima, naime oni su formalno priznavanje dužnosti i prava koji su *praktično* bili obuhvaćeni prihvaćanjem običaja. Jedan od krajnje uopćenih zahtjeva na koje se nailazi u istraživanju je taj: »Ako nešto ima stanovitu odliku, i ako ono što ima tu odliku ima i stanovitu drugu odliku, onda promatrana stvar ima tu drugu odliku«. Taj logički »zakon« jest pogodba. Ako pristupate istraživanju na način koji zahtijeva poštivanje zahtjeva istraživanja, onda morate postupati tako da to pravilo bude zadovoljeno isto onako kao kad pravite neki poslovni ugovor gdje se stanoviti uvjeti moraju ispuniti.

Postulat stoga nije ni proizvoljan ni izvanjski dat *a priori*. On nije ono prvo zato što proizlazi iz relacije sredstava prema cilju koji treba postići. On nije ni ovo drugo jer on nije nametnut istraživanju izvana, nego je priznanje onoga na što nas poduzimanje istraživanja upućuje. On je empirijski i vremenski aprioran u istom smislu u kojemu je zakon o ugovorima pravilo koje unaprijed regulira stanovite vrste poslovnih obaveza. Budući da je izveden iz onoga što je obuhvaćeno istraživanjima koja su bila uspješna u prošlosti, on nameće uvjet koji mora biti zadovoljen u budućim istraživanjima dok rezultati takvih istraživanja ne pokažu razlog za njegovo mijenjanje.

Nazivanje logičkih formi postulatima, dakle, promatrano s negativne strane, jest način svraćanja pozornosti na činjenicu da oni nisu dati ni nametnuti izvana. Upravo kao što, na primjer, postulati geometrije nisu očevidne najviše istine koje su izvana nametnute premise, nego su formulacije uvjeta koji treba da budu zadovoljeni u operacijama sa stanovitim predmetom, tako je i s logičkim formama koje važe za *svako* istraživanje. Tako se u ugovoru postignuta suglasnost odnosi na suglasnost između posljedica aktivnosti dvije ili više strana u vezi s nekim određenim poslom. Kod istraživanja suglasnost

je između posljedica niza istraživanja. Samo pak istraživanje kao takvo ne odnosi se radije na jednu osobu nego na drugu. Kada se netko upusti u istraživanje, njemu je povjereno, ukoliko je njegovo istraživanje iskreno a ne obmana, da se drži rezultata sličnih istraživanja koja su ranije izvršena. »Sličan« u toj rečenici označava istraživanja koja se podvrgavaju istim uvjetima ili postulatima.

Postulacioni karakter logičke teorije zahtijeva prema tome najpotpuniju i najotvoreniju formulaciju koja se može postići ne samo predmeta koji se uzima kao dokazni materijal u datom zaključivanju, nego i općih uvjeta izloženih u pravilima i načelima zaključivanja i rasuđivanja. Na taj se način uspostavlja razlikovanje sadržaja i forme. Samo, to je razlikovanje u kojemu predmet i forma jedno drugome strogo odgovaraju. Prema tome, još jednom, postulati nisu proizvoljne ili čisto jezične konvencije. Oni moraju biti u stanju da kontroliraju uspostavljanje i sređivanje predmeta istraživanja radi postizanja krajnjih i postojanih vjerovanja. Tek kada je istraživanje trajalo znatno vrijeme, i kada je naišlo na metode koje rade uspješno, moguće je izvući postulate koji su u njima upleteni. Oni nisu sasvim slobodne pretpostavke. Oni su apstraktni u smislu da su izvedeni iz analitičkog ispitivanja relacija između metoda kao sredstava i zaključaka kao posljedica. Ta zakonitost objašnjava značenje racionalnosti.

Prema tome, postulaciona priroda logičke teorije slaže se s onim što je rečeno o progresivnom i operacionom karakteru logike. Postulati se mijenjaju uporedo s usavršavanjem metoda istraživanja; tako su logičke forme koje izražavaju moderno znanstveno istraživanje u mnogom pogledu različite od onih koje su formulirale procedure grčke znanosti. Laboratorijski eksperimentator koji objavljuje svoje rezultate naznačuje upotrebljene materijale, ukupnost aparata i primijenjene postavke. Ta su određenja granični postulati, zahtjevi i pogodbe za svakog istraživača koji želi da ispita dobiveni zaključak. Uopćite takvo predstavljanje postupaka i istraživanja kao takvog, odnosno u pogledu oblika svakog istraživanja, pa ćete kao rezultat dobiti logičke forme u obliku postulata.

4. *Logika je naturalistička teorija.* Termin »naturalistički« ima više značenja. Ovako kako je ovdje upotrijebljen, on s jedne strane znači da nema prekida kontinuiteta između

operacija istraživanja, bioloških i fizičkih operacija. »Kontinuitet«, s druge strane, znači da racionalne operacije *izrastaju* iz organskih djelatnosti, ali nisu identične s onim iz čega se pojavljuju. Postoji uvijek prilagođavanje određenih sredstava određenim posljedicama u djelatnosti živih stvorova, iako ono nije usmjeravano promišljenim planom. Ljudska bića u običnim ili »prirodnim« životnim procesima vrše ova prilagođavanja namjerno pri čemu se namjera od početka podređuje lokalnim prilikama čim se ove pojave. Tokom vremena (da spomenemo jednom već izloženo načelo) namjera se tako uopćava da se istraživanje oslobađa od podređenosti posebnim okolnostima. Takva je logika također naturalistička i u smislu same opažajnosti, u običnom značenju te riječi, djelatnosti istraživanja. Tu su isključena shvaćanja koja se izvode iz mistične moći *intuicije* ili iz nečega što je tako skriveno da nije pristupačno javnom ispitivanju i provjeravanju (kao na primjer ono što je čisto psihičko).

5. *Logika je društvena znanost.* Jedna od višesmislenosti koja prati riječ »naturalistički« leži u tome što se ona može shvatiti kao da izražava svođenje ljudskog ponašanja na ponašanje pčela, ameba, ili elektrona i protona. Međutim, čovjek je *po prirodi* biće koje živi udruženo s drugima u zajednicama koje imaju jezik, i prema tome koristi baštinjenu kulturu. Istraživanje je način djelatnosti koji je društveno uvjetovan i koji ima kulturne posljedice. Ta činjenica ima uži i širi značaj. Njen značaj u užem smislu izražen je u povezanosti logike sa simbolima. Oni koji se bave »simboličkom logikom« ne priznaju uvijek potrebu objašnjenja smisla i funkcije simbola. Budući da su važni međusobni odnosi simbola, simboli kao takvi moraju u krajnjoj liniji biti shvaćeni na temelju funkcije kojoj je simbolizacija potčinjena. Činjenica da se svi jezici (koji sadrže mnogo više od običnog govora) sastoje od simbola ne određuje po sebi prirodu simbolizma takvog kakav se upotrebljava u istraživanju. No gledajući s jednog naturalističkog osnova, ta činjenica svakako predstavlja polaznu tačku za logičku teoriju simbola. Svaka teorija logike mora se donekle zaustaviti na pitanju da li su simboli gotova odjeća značenja koja postoje samostalno, ili su oni nužni uvjeti za postojanje značenja; ili kako se to često kaže, je li jezik odjeća »mišljenja«, ili je nešto bez čega »mišljenje« ne može da bude.

Širi se smisao nalazi u činjenici da svako istraživanje izrasta iz kulturnog tla i izaziva veću ili manju promjenu uvjeta iz kojih je proizišlo. Samo fizički dodiri nastaju s fizičkom okolinom. No u svakom međusobnom djelovanju koje ima smišljeni smjer fizička je okolina dio obuhvatnije društvene ili kulturne okoline. Upravo onako kao što logički tekstovi obično uzgredno primjećuju da rasuđivanje izrasta iz prisustva problema i onda idu dalje kao da ta činjenica više nema vrijednosti za teoriju rasuđivanja, tako isto oni primjećuju da je i sama znanost kulturno uvjetovana i onda ispuštaju činjenicu iz daljeg razmatranja.[1] Taj širi vid stvari povezan je s onim što je bilo nazvano užim. Jezik u svom najširem smislu — podrazumijevajući tu sva sredstva priopćavanja kao npr. spomenike, rituale, i sve formalizirane umjetnosti — predstavlja sredinu u kojoj kultura postoji i kroz koju se prenosi. Pojave koje se ne mogu zabilježiti ne mogu ni biti predmetom raspravljanja. Jezik je zapisnik koji događaje ovjekovječuje i čini ih pristupačnim javnom razmatranju. S druge strane ideje ili značenja što postoje jedino u simbolima koji se ne mogu priopćiti, samo su prazne fantazije. Naturalističko shvaćanje logike što leži u temelju ovdje zauzetog stajališta, prema tome je *kulturni naturalizam*. Ni istraživanje, ni najapstraktniji formalni sistem simbola ne mogu pobjeći iz kulturnog okvira u kojemu žive, kreću se i postoje.

6. *Logika je autonomna*. Zauzeto stajalište ukazuje na presudnu ulogu istraživanja u određivanju formalnih uvjeta samoga istraživanja. Logika kao istraživanje istraživanja, ako hoćete, kružni je proces; ona ne zavisi ni od čega što je tuđe istraživanju. Snaga tog iskaza može se lakše shvatiti ukazivanjem na ono što on isključuje. On isključuje određivanje i odabiranje najviših logičkih načela apriornim intuitivnim aktom, čak i onda kada se kaže da ta intuicija pripada onome što se zove *Intellectus Purus*. On isključuje zasnivanje logike na metafizičkim i epistemološkim shvaćanjima i pretpostavkama. Ove potonje treba da budu određene, ako se to uopće može, pomoću onoga što je otkriveno kao ishod istra-

[1] »Čak ni fizičar nije posve nezavisan od konteksta iskustva kojim ga okružuje društvo u kojemu radi« (Stebbing, *A Modern Introduction to Logic*, p. 16). Ako se u izraz »društvo« ubroje svi znanstveni radnici, onda bi se, kako stvari stoje, ono »čak« moglo zamijeniti s: »fizičar gotovo više nego bilo tko drugi«.

živanja; one se ne smiju naprosto gurnuti ispod istraživanja kao njegovi »temelji«. S epistemološke strane, on isključuje, kao što je ranije naznačeno jednom drugom prilikom, pretpostavku neke unaprijed spremljene definicije spoznaje koja određuje karakter istraživanja. Spoznaja se mora definirati pomoću istraživanja, a ne obratno, kako u posebnom tako i u općem smislu.

Autonomnost logike, dakle, isključuje pomisao da su njezini »temelji« psihološki. Nije potrebno dolaziti do zaključka o osjetima, osjetilnim podacima, pojmovima i mišljenju, ili o umnim sposobnostima uopće, kao materijalu koji preduvjetuje logiku. Naprotiv, upravo onako kao što je posebno značenje tih stvari određeno u posebnim istraživanjima, tako je uopće i njihov odnos prema logici istraživanja određen otkrivanjem relacije koju predmeti kojima su dati ti nazivi imaju prema zbiljskom ponašanju istraživanja kao takvog. To se pitanje može objasniti na slučaju »mišljenja«. U prethodnim je stranicama bilo moguće upotrijebiti termin »refleksivno mišljenje« tamo gdje je riječ »istraživanje« bila upotrebljavana. No da je ta riječ bila upotrijebljena sigurno je da bi neki čitaoci pretpostavili da »refleksivno mišljenje« označuje nešto već dovoljno poznato, tako da je »istraživanje« izjednačeno s već postojećom definicijom mišljenja. Posve suprotno gledište proizlazi iz stajališta koje je zauzeto ovdje. Mi ne znamo kakvo značenje treba pripisati »refleksivnom mišljenju« ako ga ne uzmemo kao nešto što je nađeno pomoću istraživanja istraživanja; bar ne znamo što ono znači za svrhe logike. Osobno sumnjam da postoji nešto što bi se moglo nazvati *mišljenjem* kao strogo psihološka zbiljnost. Samo nije potrebno ulaziti u to pitanje ovdje. Pa i ako postoji takva stvar, ona ne određuje značenje »mišljenja« za logiku.

Ili riječ »mišljenje« nema nikakva posla u logici, ili je ona sinonim »istraživanja«, i njezino je značenje određeno onim što spoznajemo u istraživanju. To potonje izgleda da je razumnija mogućnost. Ti iskazi ne znače da jedna zdrava psihologija ne može biti od odlučujuće koristi za logičku teoriju. Povijest zapravo pokazuje da je nezdrava psihologija napravila veliku štetu. Upravo njezina glavna veza s logikom ispoljava se u tome što ona kao grana istraživanja može iznijeti na vidjelo ono što je sadržano u istraživanju. Njezin *generički* odnos spram logike sličan je odnosu fizike ili biologije.

Posebno, iz razloga koji će se pojaviti u slijedećim poglavljima, njezini su nalazi u užoj vezi s logičkom teorijom nego s teorijama drugih znanosti. Povremeno pozivanje na psihološki predmet svakako je neizbježno; jer kao što će se vidjeti kasnije, neka logička gledišta koja se razmeću svojom potpunom ravnodušnošću prema psihološkim razmatranjima zapravo počivaju na psihološkim pojmovima koji se toliko upotrebljavaju i koji su se tako uvriježili u intelektualnoj tradiciji da se usvajaju nekritički kao da su očevidni.

John Dewey: *Logika, teorija istraživanja*, Beograd 1962, str. 59—61, 70—77. Po prijevodu Vasilija V. Tomovića priredio Danilo Pejović.

MAX SCHELER

# FILOZOFSKI NAZOR NA SVIJET

»Mnoštvo nikada neće biti filozof.« Ta Platonova riječ važi i danas. Većina ljudi dobiva svoj svjetonazor od religiozne ili druge *tradicije*, što je upija s majčinim mlijekom. Tko pak teži filozofski utemeljenom nazoru na svijet, mora se usuditi da se osloni na svoj *vlastiti* um. On mora posumnjati u sva naslijeđena mnijenja njihovim stavljanjem na kušnju i ništa ne smije priznati što osobno nije *spoznao* i ne može utemeljiti. Iako, dakle filozofija bijaše i jest stalno stvar jedne *elite* što se okuplja oko neke istaknute misaone ličnosti, filozofski utemeljeni nazor na svijet ipak nipošto nije bez utjecaja na tijek povijesti. Jer sva je povijest bitno djelo elita i njihovih nasljedovanja. Da bismo neki primjer takva utjecaja jedne filozofske elite imali pred očima, treba samo pomisliti na djelovanje Platona i Aristotela na nauke crkve, ili na snažno i potresno djelovanje koje je obnavljalo dušu, što su ga I. Kant, J. G. Fichte, Schelling i Hegel vršili na Njemačku oslobodilačkih ratova i na njezine političke, vojničke, pjesničke i pedagoške vođe.

Sve do prije kratkog vremena njemačka se filozofija i sama — naročito akademska — dakako sustezala izgradnje jednog *nazora na svijet*. Ona se desetljećima iscrpljivala u tome da bude samo služavka pozitivnih znanosti ukoliko je ispitivala njihove pretpostavke, metode i ciljeve. Tako se filozofija posljednje trećine 19. stoljeća gotovo potpuno rastvarala u tome da bude spoznajna nauka i iskustvena duševna nauka. No kao što filozofija ne smije da bude služavka nekog crkvenog vjerovanja, isto tako ne smije da bude služavka znanosti.

Polazeći od toga uvida filozofija se u posljednjim desetljećima duboko izmijenila u svojoj biti i u svojim ciljevima.

Nakon dugog rvanja ona je opet stekla temeljite i stroge metode kako bi i takozvane *»metafizičke«* probleme dovela bliže nekom rješenju, *u savezu* s pozitivnim znanostima, ali ne pod njihovim vodstvom. Tri velika misaona smjera takozvanog pozitivizma, novokantizma i historizma, što su *svaku* vrstu metafizike proglasili nemogućom, postoje samo još u rijetkih kasnilaca. *Pozitivizam* (npr. E. Mach, R. Avenarius) je oblike bitka i spoznaje izvodio iz osjetilnih podataka osjeta; ali iz toga razloga on je ne samo metafizičke odgovore, nego već i sama *pitanja* takve vrste morao da proglasi besmislenima i takvima koja počivaju na lažnoj misaonoj »navici« čovjeka. Takozvani *novokantizam*, koji je prema iskazu današnjeg istraživanja Kanta velikoga mislioca gotovo posve krivo razumio, priznao je doduše metafizička pitanja kao vječne probleme uma, ali ih je držao teorijski nerješivima. *Historizam* (K. Marx, W. Dilthey, E. Troeltsch, O. Spengler) je u svima svjetonazorima, religioznim kao i filozofskim, vidio samo mijenu izražajnih oblika promjenljivih povijesnih i društvenih životnih stanja. Danas se smije reći da su razlozi što su ih te tri grupe mislilaca navodile za svoj negativan stav spram metafizike u potpunosti i bez ostatka opovrgnuti.

Ali ne samo opovrgavanje, nego je bila nužna i izvršena je nova pozitivna izgradnja. Čovjek nema izbora da sebi stvori ili ne stvori metafizičku ideju i metafizičko čuvstvo, tj. ideju o tome što kao biće koje je samo po sebi (Ens per se), i od kojega zavisi svekoliko drugo biće, leži u temelju čovjeka i svijeta. Čovjek — svjesno ili nesvjesno, vlastitim stjecanjem ili baštinom — stalno *nužno ima* takvu ideju i takvo čuvstvo. On ima samo izbor da sebi stvori dobru i razboritu, ili rđavu i nerazboritu ideju o apsolutnome. Sferu nekog apsolutnog bitka imati pred svojom misaonom svješću pripada pak *biti* čovjeka i tvori *jednu* nedjeljivu strukturu sa samosviješću, svijesti o svijetu, govorom i savješću. Čovjek zacijelo može umjetno potisnuti jasnu svijest te sfere pošto se pripije uz osjetilnu ljusku svijeta: tada intencija na sferu apsolutnoga postoji i dalje, ali sama sfera ostaje *prazna* i nema određenog sadržaja. No tada ostaje prazno i središte duhovne osobe u čovjeku i prazno ostaje njegovo srce. Ali čovjek može i tu sferu apsolutnoga bića i nekoga najvišeg dobra, a da to sam pravo ne zapazi, ispuniti nekom *konačnom* stvari i (konačnim) dobrom, što je on u svom životu uzima »kao da« je nešto

apsolutno; tako se mogu smatrati novac, narod, ljubljeni čovjek. To je fetišizam i idolopoklonstvo. Ako čovjek treba da prevlada to stanje svoje duše, mora naučiti dvije stvari. Prvo, samoanalizom mora postati svjestan svojega »idola« što je u njega stupio na mjesto nekog apsolutnog bitka i dobra. I drugo, mora smrviti taj idol, tj. isuviše ljubljenu stvar vratiti na svoje *relativno* mjesto u konačnom svijetu. Onda se sfera apsolutnoga ponovo javlja — i tek tada je čovjek u duhovnom stanju da samostalno filozofira o apsolutnom.

No filozofski slobodno istraživanje o apsolutnom nije moguće samo zato što je metafizika neprestano *zbiljska*. Čovjek također posjeduje i odgovarajuća *spoznajna sredstva* da na oprezan i temeljit način, uz strogo naznačive granice, spozna temelj svih stvari — doduše svagda nepotpuno, ali istinito i razložno. I on jednako posjeduje sposobnost da u srži svoje osobe postigne *živ udio* na temelju stvari. Treba pokazati put k tome.

Čovjek ima sposobnost *trostrukoga znanja: gospodstvenoga* ili djelotvornog znanja, *bitnoga* ili obrazovnog znanja, *metafizičkoga* ili spasonosnog znanja. Ni jedno od te tri vrste znanja ne opstoji samo radi samoga sebe. Svaka vrsta služi preoblikovanju nekog bića; *stvari*, ili oblika obrazovanja *čovjeka*, ili *apsolutnoga*.

## I

Prva vrsta znanja, djelotvorno i gospodstveno znanje, služi našoj mogućoj tehničkoj *moći* nad prirodom, društvom i povijesti. Znanje je to *pozitivnih posebnih znanosti* što nose našu cjelokupnu zapadnu civilizaciju. Najviši je cilj toga znanja, svuda gdje i ukoliko je to moguće, pronaći *zakone* prostorno-vremenskog kontakta pojava što nas okružuju i sređene su u određene razrede — zakone njihova slučajnog sada-ovdje-takobitka. Takve zakone nipošto ne tražimo zato što bismo osobito uživali u zakonima, nego za volju našega *gospodstva* nad svijetom i nad nama samima. Tä samo to što se zakonomjerno vraća dade se predskazivati; i samo to što se dade predskazivati dade se savladati. Teško je pronalaziti takve zakone — svaki dan znanost pronalazi nove i modificira stare. No svagda mora principijelno biti moguće da se takvi

zakoni pronalaze. Razlog je tome taj što su već osjetilne funkcije svih vrsta (viđenje, čuvenje, mirisanje itd.) što ih mi upotrebljavamo za sva moguća *promatranja* i mjerenja u čovjeka i u svake životinje izobražene uslijed poriva i u smjerovima njihova sistema *nagona i potreba*. Tako gušterica doduše čuje najtiše šumove, ali ne čuje pucanj iz pištolja. Kako vršenje moći nekog organizma može pogađati samo one elemente i strane zbiljskoga što se jednolično vraćaju prema pravilu »slični uzroci, slični učinci«, već našim, pa čak i svakim *mogućim* osjetilnim iskustvom neke životinje vlada unutarnji zakon da više dojavljuje *jednolične* nego nejednolične dijelove svjetskoga zbivanja.

Tom stanju stvari tačno odgovara da u naše doba fizičari razmatraju nisu li baš posljednji najelementarniji zakoni čisto *statističke* vrste, zakoni »velikoga broja«, a zakoni *nužnosti* starije fizike samo djelo čovjeka. I prostor i vrijeme, kojih zor, kao što je to ispravno naučavao I. Kant, nipošto ne potječe iz osjetilnih sadržaja, nego svemu što se osjetilno može iskusiti već prethodi kao prednacrt i shema njegovih pojedinačnih sadržaja, jesu, prije no što su zorni npr. optički ili čak pomišljeni predmet, cjelokupnost mogućnosti našeg spontanog samokretanja, respektive cjelokupnost mogućnosti naše spontane samopromjene u činjenju i djelovanju (vrijeme jela, vrijeme spavanja, prostor kretanja). Istom naknadno prenosimo mi *našu* organsku mogućnost kretanja na stvari kao *njihovu* mogućnost kretanja međusobno. I tačno analogno stoji kod vremena. Sveukupni pojmovi svih mogućnosti kretanja i promjene, što prostor i vrijeme faktički jesu, u krajnjem osnovu služe samo našoj volji gospodstva nad realnim. Jedno čisto spoznajno biće ne bi imalo realnosti, pri čemu *realnost* znači sveukupnost svega toga što *našoj težnji pruža otpor*. Na tome se može odmjeriti veličina zablude, što je, drijemajući u prirodnom svjetonazoru, tako dugo vladala i znanošću. Ta se zabluda sastoji u tome što prostor i vrijeme držimo po sebi bitkujućim beskrajnim »praznim oblicima« koji bez sposobnosti djelovanja postoje nezavisno od nas i ostali bi postojati ako bismo stvari, materiju i struje energije uništili — praznim oblicima unutar kojih bi konačni svijet i svjetski proces tvorili samo neki čudesan »otok«. Slično tome *svi* temeljni oblici bitka naše prirodne i pozitivno-znan-

stvene slike svijeta nipošto nisu — kako je to još Kant vjerovao — samo uvjetovani uređenjem našega uma, nego osim toga i našim živim *nagonom za gospodstvo nad prirodom.*

## II

Druga vrsta nama mogućega znanja jest znanje filozofske temeljne znanosti koju Aristotel nazva »*prvom filozofijom*« — tj. znanost o načinima bitka i bitnoj strukturi svega toga što jest. Da je pri tom *bitnom znanju* riječ o vrsti znanja i njemu odgovarajućeg bitka oštro suprotstavljenom znanju gospodstva — o velebnom polju osebujnometodičkoga filozofskog istraživanja — tek je prije relativno kratkog vremena ponovo otkrio E. Husserl i njegova škola. U znanju gospodstva, kako vidjesmo, traže se zakoni prostornovremenskih koincidencija slučajnih svjetskih zbiljnosti i njihova takobitka. Obratno, pri tom drugom smjeru istraživanja upravo se strogo metodički *svraća pogled* od slučajnog prostornovremenskog mjesta i toga što je slučajno tako ili drugačije. Radije se pita: »*Što je* svijet, što je npr. svako, bilo koje takozvano 'tijelo', što je svako ma koje 'živo biće', što je *bit* biljke, životinje, čovjeka itd. prema svojoj invarijantnoj izgradnji od esencijalnih svojstava?« I slično: što je 'mišljenje', što 'ljubav', što 'čuvstvo ljepote'? — nezavisno od slučajne vremenske struje svijesti toga ili ovog čovjeka u kojemu ti akti de facto nastupaju.

Što su pak *glavna obilježja* te vrste spoznaje i istraživanja? Na mjesto gospodstvenog stava spram svijeta, prvo, stupa pokušaj što većeg *isključivanja* svega žudnog *nagonskog* odnošenja. Jer to je nagonsko odnošenje, kao što vidjesmo, uvjet svekolikog utiska realnosti; ali i uvjet za nastajanje svake osjetilne zamjedbe slučajnoga sada-ovdje-*takobitka;* nadalje, za prednacrte prostora i vremena. Pozitivno rečeno: namjesto gospodstvenoga stava koji teži spram zakona prirode i svjesno zapušta *bit* toga *što* se javlja u zakonitim odnosima stupa *ljubavno* odnošenje što traži prafenomene i ideje svijeta.

Pri tom stavu, drugo, izričito se svraća pogled od *realnoga* opstanka stvari, tj. njihove moguće otpornosti spram našega teženja i djelovanja, i upravo time od svega naprosto

slučajnoga sada-ovdje-takobitka, kako nam ga pruža osjetilna zamjedba. Stoga bitnu spoznaju principijelno možemo obaviti i na fantaziranim stvarima. Npr. i na nekom kinematografskom prividnom pokretu, i na dobro naslikanom psu mogu da shvatim posljednje zorne sastavne dijelove koji pripadaju biti (essentia) nekog pokreta uopće, nekog »živog bića«.

Treće: bitne spoznaje doduše nisu nezavisne od svakog iskustva, no zacijelo od *kvantuma* iskustva ili od takozvane »indukcije«. One prethode svakoj indukciji jednako kao i svakom promatranju i mjerenju što smjera na zbiljnost. Ta one se mogu izvršiti na *jednom jedinom* egzemplificirajućem slučaju. No kad se takve bitne spoznaje, npr. bit života, *jednom* steknu, onda važe, kao što školski jezik kaže, »apriori«, tj. »unaprijed« za sve slučajne činjenice odnosne biti što se mogu promatrati u beskrajnoj općenitosti i nužnosti — slično kao što stavovi čiste matematike izražavaju raznovrsnosti *mogućih* tvorbi prirode i nužne idealne odnose što se u njima javljaju *prije* nego što se zbiljska priroda istražuje promatranjem i mjerenjem.

Upravo time, međutim, — četvrto — bitne spoznaje i spoznaje bitnih odnosa važe *izvan i s onu stranu* veoma malog područja realnoga svijeta koji nam je pristupačan pomoću osjetilnoga iskustva i njegove ma kakve instrumentalne potpore. Te spoznaje važe i za biće kakvo je *samo po sebi i u samom sebi*. One imaju »transcendentni« doseg i tako bivaju odskočnom daskom za svaku »kritičku metafiziku«.

Bitne spoznaje »prve filozofije«, nadalje (peto) jesu prave *»umske«* spoznaje i strogo se razlikuju od onih proširenja naše spoznaje preko osjetilno danoga što počivaju na prosto posrednim *razumskim* zaključcima. »Razum« ili »intelekt« jest sposobnost nekog organizma da se prelazeći preko kruto prirođenog instinkta i asocijativnog pamćenja smisleno prilagođuje novim situacijama — iznenadno i nezavisno od broja prethodno napravljenih probnih pokušaja rješenja zadaće. Tu sposobnost nema samo čovjek, nego u manjem stupnju i životinja, npr. majmun koji iznenada upotrebljava štap kao produženje svoje ruke kako bi dohvatio neki plod. Sve dotle, međutim, dok diskurzivni razum stoji samo u službi životnih nagona, nagona prehrane, spolnih nagona i nagona moći, te u službi praktičke reakcije na podražaje okoline, on još nije specifično *ljudski*. Istom kada intelekt (u životinje samo pre-

predenost i lukavstvo) stupa u službu *uma*, tj. u službu primjene prethodno izvršenih apriornih *bitnih* spoznaja na slučajne činjenice iskustva; nadalje, u službu najviših uvida u odnose objektivnog poretka *vrijednosti*, tj. u službu *mudrosti* i jednog ćudorednog ideala, biva on nešto specifično ljudsko.

Naposljetku, bitne spoznaje imaju *dvostruku mogućnost primjene*. Za svako područje pozitivnih znanosti (matematika, fizika, biologija, psihologija, itd.) one omeđuju najviše pretpostavke dotičnoga područja istraživanja. One tvore njegovu »bitnu aksiomatiku«. Za *metafiziku* pak te istine bitne spoznaje jesu ono što je Hegel jednoć veoma plastično nazvao »prozorima u apsolutno«. Jer sve što je na svijetu i na operacijama kojima čovjek nabacuje i shvaća svoj svijet *bitne* prirode — pravi prafenomen i ideja — sve što ostaje konstantno ako se svrati pogled sa slučajne prostornovremenske raspodjele stvari i akata, postavlja razjašnjenju pozitivne znanosti neprestupivu granicu. Pozitivna znanost nikada ne može razjasniti ni učiniti razumljivim niti neku pravu bit samu, niti opstanak nečega što je prave biti. Uspijevanje djela pozitivne znanosti zavisno je upravo od toga da ona sa strogim predumišljajem isključuje bitna pitanja (npr. *što* je život) iz svojega područja. Stoga se mora oboje, bitna struktura kao i opstanak svijeta, u krajnjoj liniji svoditi na *apsolutno biće*, tj. na zajednički najviši razlog svijeta i samosti čovjeka.

Najviši cilj *svakoga oblikovanja metafizičkoga svjetonazora* pomoću filozofije jest dakle: da se biće koje je apsolutno pomoću sama sebe zamišlja i promatra *tako* da uopće odgovara i pristaje u »prvoj filozofiji« pronađenoj *bitnoj* strukturi svijeta, te realnom *opstanku* svijeta i nekom slučajnom takobitku što nama biva dostupan u otporu našoj težnji.

*Dva se temeljna atributa* najvišega bitka mogu izvesti već iz rečenoga. Najvišemu bitku, prvo, pripada idejnotvorni beskonačni *duh*, *um* koji iz sebe zajednički otpušta bitnu strukturu svijeta i samoga čovjeka. I drugo, iracionalni *poriv* koji postavlja jednako iracionalni opstanak i slučajni takobitak (»slike«) — neka dinamična fantazijom bogata moćnost u kojoj su ravnomjerno ukorijenjeni središta i polja snage organske prirode, te *jedan život* koji se pojavljuje kod svih živih oblika ritmički u rođenju i smrti individua i vrsta. Na koji bliži način — to ima da pokaže prirodna filozofija anorganskoga i organskoga. Rastuće *prožimanje* tih obaju atri-

buta djelatnosti najvišega bitka tvori onda *smisao* one povijesti u vremenu što je nazivamo »svijetom«. To je prožimanje u isti mah *rastuće poduhovljenje* za ideje i najviše vrijednosti iskonski slijepoga stvaralačkog *poriva* i, gledano s druge strane, *rastuće stjecanje moći i snage* iskonski nemoćnoga beskonačnog *duha* koji samo nabacuje ideje. Najjasnije se taj proces izvršava u ljudskoj povijesti u kojoj ideje i ćudoredne vrijednosti samo veoma polagano stječu neku stanovitu »moć« time što se sve više isprepleću s interesima i strastima te svim onim što na njima počiva u institucijama.

## III

Time smo već dospjeli u središte *treće* vrste znanja kojim čovjek raspolaže: *metafizičkoga* ili *spasonosnog* znanja. »Prva filozofija«, tj. ontologija bîti svijeta i samosti svakako je odskočna dąska za tu spoznaju — ali ne već i sama metafizika. Tek *povezivanje* rezultata zbiljnosti obraćenih pozitivnih znanosti s prvom filozofijom obraćenom biti, te povezivanje obiju s ishodima vrijednosnih disciplina (opće nauke o vrijednostima, estetike, etike, kulturne filozofije) vodi u *metafiziku*. Ono ponajprije vodi u metafiziku »graničnih problema« pozitivnih znanosti, metafiziku prvoga reda (što je »život«, što »materija«?), i kroz nju u metafiziku apsolutnoga, metafiziku drugoga reda.

No *između* metafizike graničnih problema matematike, fizike, biologije, psihologije, pravne nauke, povijesti itd. i metafizike apsolutnoga stoji još jedna važna disciplina što u sadašnje vrijeme stječe sve veći interes i značenje: *»filozofska antropologija«*. Njezino pitanje *jest pitanje* o kojemu I. Kant jednom veli da se u njemu sastaju *svi* filozofski temeljni problemi — pitanje: *»što je čovjek«?* Cjelokupna pretkantovska metafizika Zapada pokušavala je da u apsolutno bitkujući bitak prodre polazeći od bitka *kozmosa*, u svakom slučaju polazeći od *predmetnoga* bitka. To je ono što je Kant u svojoj kritici uma (transcendentalnoj dijalektici) ispostavio kao *nemoguć* pothvat. S pravom on naučava: *sav* predmetni bitak unutarnjega kao i izvanjskoga svijeta ponajprije valja staviti u odnos spram *čovjeka*. Svi su oblici zavisni od bitka čovjeka. Sav predmetni svijet i njegovi načini bitka nisu

neki »bitak po sebi«, nego samo jedan, cjelokupnoj duhovnoj i tjelesnoj organizaciji čovjeka primjereni protunacrt i »isječak« iz toga bitka po sebi. Istom *polazeći* od bitne slike *čovjeka* što je istražuje »filozofska antropologija« ima da se — kao produženje unatrag njegovih akata duha što iskonski izviru iz središta čovjeka — povuče *zaključak* o istinskim atributima *najvišeg temelja* svih stvari.

Taj način zaključivanja jednako je važna (druga) odskočna daska moderne metafizike kao i »bitna spoznaja«. Mi bismo ga nazvali *»transcendentalni način zaključivanja«*. Njegov zakon kaže: budući da je bitak samog svijeta sa sigurnošću nezavisan od slučajnoga opstanka zemaljskog čovjeka i njegove empirijske svijesti, ali budući da isto tako postoje stroge *bitne veze* između stanovitih klasa duhovnih *akata* i stanovitih regija *bitka* pristup kojima mi stječemo pomoću tih klasa akata — *mora* se temelju svih stvari pripisati sve ono na aktima i operacijama što nama prolaznim bićima taj pristup daje. Ili: što da činimo ako npr. možemo ispostaviti bitak nama pristupačnog prostora kao zavisan od stanovitih pokretnih sklonosti čovjeka, ali s druge strane ipak moramo dopustiti da je neki prostorno uređeni svijet već egzistirao prije no što je diluvijalni čovjek stupio u opstanak? Ili, što činiti ako sam vrijednosni poredak moramo odijeliti od promjenljive ljudske svijesti vrijednosnoga poretka, ali jednako moramo dopustiti da je neki vrijednosni poredak bez nekog duha koji ljubi u sebi protuslovan. I da je analogno protuslovan neki od nas nezavisan idejni poredak bez nekoga mislioca; ili realnost bez nekog »poriva« koji nju postavlja? Ne možemo učiniti ništa drugo nego da područja bitka što jesu i postoje nezavisno od kratkovjekog čovjeka pripišemo aktima jednoga jedinoga nadsingularnog duha koji mora biti jedan atribut prabića, u čovjeku je djelatan i kroz njega *raste*. I slično u svim slučajevima gdje nalazimo te zavisnosti i *istodobne* nezavisnosti predmeta od zemaljskoga čovjeka. Možemo također reći: budući da je čovjek mikrokozmos, tj. »svijet u malom«, budući da se sve bitne generacije bitka, fizikalni, kemijski, živi, duhovni bitak u bitku čovjeka sastaju i sijeku, zato se na čovjeku može studirati i najviši temelj »velikoga svijeta«, mikrokozmosa. I zato je *bitak čovjeka kao mikrotheos i prvi pristup bogu.*

Tako moderna metafizika nije više kozmologija i metafizika predmeta, nego *metantropologija* i metafizika *akta*. Pri tom je vodeća ideja da najviši temelj svega toga što je sposobno da bude predmetom sâmo više *nije* sposobno da bude predmetom, nego je samo čista izvršiva *aktualnost* kao atribut bitka koji vječno proizvodi sama sebe. Jedini pristup bogu stoga nije teorijsko, tj. promatranje što opredmećuje, nego osobno aktivno *zalaganje* čovjeka za boga i za bivanje njegova samoozbiljenja. To je *su*izvršenje vječnoga akta — duhovno idejnotvorne djelatnosti, jednako kao i njegove porivne snage što se osjeća u našemu nagonskom životu. Zajednički najčistiji i najviši konačni prikaz obaju atributa jest sam »čovjek«. Boga napraviti predmetom, stvari, za takvu je vrstu metafizike idolopoklonstvo. Sudjelovanja u božanskome ima ovdje samo u onome životu, tkanju, htijenju, mišljenju, ljubljenju »u njemu« i njegovom pomoću, te u isti mah *iz njega* — cognoscere in lumine Dei, velle in Deo, nazivaše to Augustin — što u sebi više ne sadrži ni traga od onoga predmetnog stava kako ga običavamo imati pri svakom promatranju svijeta, sebe i drugoga.

Ni duhovna *»osoba«* čovjeka nije nikakva supstancijalna stvar, niti kakav bitak u obliku predmeta. Čovjek se može samo aktivno sabirati u svoju osobu. Jer osoba je monarhički uređeni sklop duhovnih akata što predstavlja svagda jednokratnu individualnu samokoncentraciju *jednoga* i istoga beskonačnoga *duha* u kojemu se korijeni i bitna struktura *objektivnoga* svijeta. *Jednako iskonski,* međutim, korijeni se čovjek također kao nagonsko i živo biće — u analognom smislu — u božanstvenom porivu *»prirode«* u bogu. To jedinstvo ukorijenjenosti svih ljudi, štoviše, svega živoga u božanstvenom porivu, iskušavamo u velikim čuvstvima simpatije, ljubavi, i svim oblicima kozmičkoga sjedinjavanja. To je »dionizijski« put k bogu.

Čovjek dakle nije oponašatelj nekoga po sebi postojećeg »svijeta idejâ« ili »providnosti« koji bi opstojali prije stvaranja u bogu, nego je *su*stvaralac, *su*osnivač i *su*izvršilac jednoga idealnog slijeda što *biva* u svjetskom procesu i s njim samim. Čovjek je jedino mjesto u kojemu i pomoću kojega prabiće sâmo sebe ne samo shvaća i spoznaje, nego on je i biće u čijoj slobodnoj *odluci* bog svoju zgoljnu bit može *ozbiljiti* i posvetiti. Određenje čovjeka jest više nego da bude

samo »kmet« i ponizni sluga, također više nego da bude samo »dijete« nekoga u sebi završenoga i savršenog boga. U svojem čovještvu koje je jedan bitak *odluke,* nosi čovjek višu čast suborca, štoviše sudionika božjeg koji zastavu božanstva, zastavu »Deitas« što se ozbiljuje istom *sa* svjetskim procesom, ima da prednosi svima stvarima u nevremenu svijeta.

Dakle, budući da je individualna osoba svakoga čovjeka *neposredno* ukorijenjena u vječnome bitku i duhu, nema nikakva općenovažno istinitoga, nego samo individualnovažno istinitog, te u isti mah u mjeri svojega savršenstva i adekvacije povijesno uvjetovanoga »sadržajnog« nazora na svijet. Ali svakako ima neka strogo *općenovažna metoda* prema kojoj svaki čovjek — ma tko to bio — može naći *»svoju«* metafizičku istinu.

Tu smo metodu pokušali naznačiti u gornjim izvođenjima.

Max Scheler: *Philosophische Weltanschaung,* Bern-München 1954, S. 5—15. Preveo Danilo Pejović

NICOLAI HARTMANN

# NOVI PUTOVI ONTOLOGIJE

## SHAĆANJE KATEGORIJA BITKA

Uoči li se to stanje stvari [kraj stare ontologije — D. P.] onda bez daljnjega mora biti jasno da u novoj ontologiji ni na koji način više ne može biti riječi o nekom ponovnom buđenju stare. Nije se samo teleološka shema, svim pokušajima obnove usprkos, pokazala neodrživom; nego, štoviše, treba isključiti svaku vrstu teza što bi mogle služiti kao ogrtač neke zastarjele metafizike. Nije to sasvim tako lako kako bi se na prvi pogled moglo činiti. Tradicionalni su misaoni kolosijeci također u današnjem mišljenju još djelomično neprevladani, i najčešće onaj koji traži uopće ne zna gdje biva uvučen u njihov djelokrug. Tako je još u nedavnoj prošlosti essentia-nauka doživjela preporod u fenomenologiji — prividno bez ikakve metafizičke tendencije, uistinu pak ne bez nastupanja veoma starih i često već prevladanih teškoća, slično tome ne bez zavođenja do jednako starih i često prekorenih grešaka.

Nije riječ o tome da se nova nauka o bitku napadne kao »ontologija biti«. Uopće se spram nauke o biti mora postići razmak; i to ne samo zato što se s njome opet približavamo supstancijalnim formama, nego zato što uz nju uza sve okolnosti prianja neko osamostaljenje »općenitoga«, a s time se istodobno javlja tendencija da se općemu jedino za volju njega samoga udari žig nečega principijelnoga i temeljnog. Iza jedne takve tendencije svjesno ili nesvjesno stalno stoji postulat deduktivnosti: »izvoditi« se naime može samo iz općenitih stavova, i zato se ovi pojavljuju kao neki izraz principa bitka.

Više je nego greška što se u tome skriva. Doduše veoma je istinito da je sve principijelno općenito, ali odatle ne sli-

jedi da je također sve općenito principijelno. Ima i jedno veoma periferno općenito — npr. u vanjskim osobinama što se vraćaju na rasijanim pojedinačnim slučajevima — i upravo se ovo ponajprije pruža iskustvu; no ako bismo stvari ili živa bića prema takvim općenitostima htjeli makar samo razdijeliti, dobili bismo klasifikaciju koja potpuno mimoilazi njihov ontički sastav. Gdje leže principi bića, o tome ne odlučuju bilo kako nakupljene zajedničke crte njihove vanjske pojave. Za to valja steći druga gledišta. Bila je jedna od slabosti stare ontologije što nije imala takva gledišta.

Tome nešto pridolazi kao drugo. Ako je već neprikosnovena istina da se samo iz općenitih stavova može nešto »izvoditi« (deducirati), to odatle ipak ne slijedi da općeniti stavovi iz kojih se izvodi također kažu nešto »ontički« općenito. Ali ako oni to ne kažu, onda su to neistiniti stavovi — kantovskim jezikom otprilike sintetički sudovi a priori bez »objektivne važnosti«. Iz takvih stavova može se doduše na logički način tačno tako dobro deducirati kao iz istinitih; samo što su konkluzije jednako malo istinite kao i premise. No time se ne služi ni najskromnijim zahtjevima misaonog napora.

Jasno je da se baš protiv tih grešaka obraća centralno raspravljanje Kritike čistoga uma, i to na taj način što svakoj takvoj deduktivnosti — moglo bi se reći ontološkoj dedukciji — suprotstavlja jednu »transcendentalnu dedukciju« gdje je riječ upravo o »objektivnoj važnosti« takvih apriornih principa po kojima su sintetički sudovi a priori istiniti. Dobro je poznato kakvu je veliku vrijednost Kant polagao na tu dedukciju. Uzme li se u obzir, međutim, da je ona u potpunosti počivala na vezanosti kategorija natrag na iskustvo — kao što je njihovu važnost puštala da važi samo u granicama »mogućeg iskustva« — onda je bez daljnjega jasno da je ona a limine odbacivala neku čisto apriornu znanost o biti stvari. Taj je uspjeh Kritike doduše ponajprije samo negativan. Ali su njegove posljedice u svakom slučaju afirmativne i kao takve od najvećeg domašaja.

U svakoj je ontologiji riječ o fundamentalnim iskazima o biću kao takvom. Iskazi te vrste nisu ništa drugo do kategorije bitka; s kantovskim kategorijama — što razmatrane sadržajno također nisu ništa drugo nego fundamentalne kategorije o biću — one imaju zajednički karakter općenitih konstitutivnih principa, pod kojima stoje svi specijalniji iska-

zi o bitku. Zato se očekuje da će nova ontologija i o njima dati neku transcendentalnu dedukciju; ta drugačije im ona ne može zajamčiti neku »objektivnu važnost«. No to bi značilo da te kategorije sa svoje strane traže neki spoznajnoteorijski fundament pri kojemu bi se još jednom u znatno proširenom smislu moralo raditi o opravdanju apriornih principa.

Time pak zacrtava joj se jedan put, a taj je put zamišljen prema shemi stare deduktivnosti. No upravo se ovdje razilaze putovi stare i nove ontologije. Kao što danas u problemu bitka nije više riječ o supstancijalnim formama i teleološkoj determinaciji realnih procesa što ih one vrše, također više ni o naknadnom opravdavanju apriornih principa. Kategorije o kojima nova ontologija rapravlja nisu dobivene ni definicijom općenitoga ni izvođenjem iz neke formalne tablice sudova, nego su crtu po crtu saznate od realnih odnosa. I budući da pri tom načinu njihova dobivanja naravno jednako malo ima nekog apsolutnog kriterija istine kao i na bilo kom drugom spoznajnom području, to se tome mora dodati da je postupak njihova dobivanja i provjeravanja veoma zaobilazan i okolišan, te da on u ograničenom radu ljudskoga istraživanja opisuje mnogostruke zaobilazne putove, iziskuje stalne korekture i, poput svakoga pravoga znanstvenog rada nikada ne dolazi do završetka.

Ovdje se sad zbilja i u doslovnom smislu može govoriti o novim putovima ontologije. Osnovna se teza može izgovoriti otprilike ovako: kategorije bitka nisu nikakvi apriorni principi. A priori mogu biti samo uvidi, spoznaje, sudovi; ta cijela je opreka a priori i a posteriori samo spoznajno-teorijska. No u ontologiji nije riječ o spoznaji, da i ne spominjemo naprosto o sudovima, nego o predmetu spoznaje ukoliko je on takav u isti mah natpredmetan, tj. nezavisan od toga da li će i u kojim će granicama biće stvarno postati predmetom spoznaje. Principi bitkujućega predmeta nipošto eo ipso nisu također spoznajni principi: oni mogu na mnogim područjima biti dalekosežno heterogeni ovima, kao što dostatno dokazuju raznovrsne primjese onoga nespoznatljivog u gotovo svim temeljnim problemima filozofije. Već jedino iz toga slijedi da oni ne mogu biti nikakvi apriorni principi našega razuma, pa čak da oni stoje jednako indiferentno spram granične crte spoznatljivosti i nespoznatljivosti kao i biće čiji su oni principi.

Na ovoj se tački valja radikalno preškolovati i to ne samo ako se dolazi od stare ontologije, nego također ako se dolazi od transcendentalno-filozofske spoznajne teorije. Samorazumljivo se kategorije bitka jednoć sadržajno mogu i podudarati sa spoznajnim kategorijama; i u stanovitim granicama to mora svugdje biti slučaj tu gdje se uspostavlja objektivno važna spoznaja predmeta s apriornom primjesom. Ali ne smije se pretpostaviti da je tome svugdje i bez granica tako. Upravo apriorizam u našoj spoznaji podliježe jednom veoma bitnom ograničenju, i to zato što se naše razumske kategorije u najboljem slučaju poklapaju samo s jednim dijelom principa bitka. To poklapanje ide najbolje ondje gdje je riječ o praktički relevantnim i u životu neophodnim uvidima, dakle na onim predmetnim područjima na koja je naš razum najbolje prilagođen. I odgovarajući tome ono zakazuje ponajviše ondje gdje stojimo pred općenitim teorijskim pitanjima, pred takvim pitanjima kao što su cjelokupna slika svijeta i filozofsko tumačenje. Jer to je jasno da mi s našim razumskim principima možemo shvatiti samo ono a priori realnoga svijeta, što je u njemu samom izgrađeno prema istim principima.

Da, ovdje se mora ići još korak dalje. Stav da kategorije bitka nisu nikakvi apriorni principi ima jednostavan smisao da se one ne mogu neposredno a priori spoznati. One će se, dakle, ukoliko su uopće pristupačne spoznaji, morati shvatiti drugim putem. Čini se da se za to pruža barem neki početak u odnosu kategorija spoznaje i kategorija bitka. Ta već se pokazalo iz kojeg razloga taj odnos ipak mora tvoriti barem neku parcijalnu identičnost. Moglo bi se dakle zaključiti: ukoliko su kategorije bitka iste kao i spoznajne kategorije moralo bi da bude moguće da se one izvuku iz sastoja potonjih. Na taj će se način barem neki njihov isječak moći shvatiti a priori.

No i ta se nada ispostavlja kao varljiva. Prvo, mi nemamo kriterija za domašaj one kategorijalne identičnosti. I upravo ondje gdje nam je ona iz praktičnih razloga donekle izvjesna — u oblasti svakidašnjice i prirodne orijentacije u svijetu — filozofski je bezvrijedna zato što se ne proteže na probleme filozofije; ali gdje ovi započinju biva ta identičnost izvanredno upitna i veoma nas brzo ostavlja potpuno na cjedilu. Drugo pak, nedostaje nam također unutar našega spoz-

najnog aparata temeljni uvjet takva korištenja: neposredno znanje o našim vlastitim spoznajnim kategorijama.

U biti svake spoznaje leži da ona nije usmjerena na samu sebe nego na svoj predmet. Čega ona u svojoj funkciji biva svjesna uvijek su samo crte predmeta, a ne one vlastitoga djelovanja; a najmanje svjesna ona biva unutarnjih pretpostavki svojega djelovanja. U ove potonje, međutim, ubrajaju se spoznajne kategorije. Odista je filozofija morala prevaliti dugi povijesni put dok je počela bivati svjesnom nekih spoznajnih kategorija kao takvih. Za to je potrebno okretanje od prirodnoga smjera spoznaje, istodobno vraćanje od predmeta samome sebi. I stvarno time već započinje spoznaja drugoga reda u kojoj ona sama postaje predmetom. Ta je spoznajnoteorijska refleksija dakle sekundarna i mora se probiti »protiv« prirodnoga stava. I kada započne, ona također još ne vodi direktno razumskim kategorijama, nego tek posebnom metodom mora da bude izručena prema njima.

To je razlog zašto se ne samo kategorije bitka, nego ni naše vlastite spoznajne kategorije, na kojima počiva sva spoznaja a priori, same ne mogu a priori spoznati. Da, mora se dodati, u predmetnoj spoznaji one najčešće ostaju uopće nespoznate. One doduše funkcioniraju u našoj spoznaji, ali sa svoje strane ne postaju predmetom spoznaje. Tek nastupanjem spoznajnoteorijske refleksije iznose se one na svjetlo svijesti. No to je povijesno kasni stupanj spoznaje. Kada bi funkcija tih kategorija u našoj spoznaji bila zavisna od našega znanja o njima, onda bi sva ljudska spoznaja, također najnaivnija, morala čekati na filozofiju koja ih osvješćuje. No budući da filozofija, štoviše, pretpostavlja naivnu spoznaju, na taj način uopće nikada ne bi moglo doći do jednostavne predmetne spoznaje.

Obratni je odnos stvaran: spoznajne su kategorije doduše prvi uvjeti naše spoznaje — i to specijalno apriornoga elementa u njoj koji također ni u naivnom shvaćanju nigdje ne manjka — ali one nisu ono prvo spoznato u njoj. One doduše nisu nespoznatljive, ali su svakako samo posredno spoznatljive, naime posredovano jednostavnom spoznajom predmetâ što počiva na njihovoj funkciji. Smije se dakle reći: one su, ako se uopće spoznaju, još najčešće ono »posljednje« spoznato. I taj se redoslijed ne može okrenuti. S time je povezano da su također ono najteže spoznatljivo. Raznovrsni zao-

bilazni i pogrešni putovi spoznajne teorije da se do njih dospije jednoznačan su dokaz za to.

Izgled da se kategorije bitka učine shvatljivima zaobilaznim putem preko spoznajnih kategorija može se prema tome smatrati veoma neznatnim. Moglo bi se vjerovati da se na kraju spoznajne kategorije prije još mogu shvatiti zaobilaznim putem preko kategorija bitka. Potonje leže ipak barem u prirodnom smjeru spoznaje — u pozadini predmetâ — iako jednostavna spoznaja predmeta ne prodire do njih. No budući da sva predmetna spoznaja ima u sebi tendenciju napredovanja, ona pri daljnjem prodiranju itekako može pravocrtno dovesti do kategorija bitka.

Da je tome barem načelno tako dokazuje najstariji i najjednostavniji smjer istraživanja filozofije, pošto je ona dugo prije pojave spoznajnoteorijskih razmišljanja u svôj jednoznačnosti tražila principe bića. Uzoran je u tom pogledu cijeli niz velikih predsokratovaca. I ne može se poreći da su oni u tom nastojanju zbilja i našli jedan ili drugi princip bitka koji se u toku mnogo kasnijeg i kritički dozreloga istraživanja potvrdio.

No za to ne treba tako daleko poseći unatrag. Odakle je zapravo Kant uzeo svoje kategorije? Ipak ne iz tablice kategorija, koju je, naprotiv, u tu svrhu tek morao nadopuniti. Istina o tome otkriva se u analitici načela: one se razabiru iz sadržaja spoznaje kako se on ispostavio na cijelim znanstvenim područjima. No to znači da se one uzimaju iz našega znanja o predmetima, ili što je isto: one se razabiru iz samoga predmeta ukoliko se on otvorio nekom danom stanju znanosti. Osobito jasno to izlazi na vidjelo pri »analogijama iskustva«. Iz analize procesa i promjene ispostavlja se kategorija supstancije; iz raspravljanja objektivno određenoga slijeda uviđa se postojanje nekog kauzalnog odnosa. Da se na taj način neposredno uopće dolazi samo do predmetnih kategorija a nipošto do »čistih razumskih pojmova« (također ne do načela odredbene rasudne snage), to dakako neko idealistički oblikovano mišljenje ne može primijetiti. No utoliko je primjetljivije epigonu koji se trudi da kantovske zaključke u vlastitom mišljenju nasljeduje i kritički osvijetli.

Prema tome, zbilja jedva da je potrebna riječ da nešto slično u još mnogo većoj mjeri mora važiti za pokušaje Fichtea i Schellinga da svoje kategorije izvedu iz jednoga principa.

Često se kritički izgovorilo da je ovdje zaista sve uzeto iz iskustva, premda se ono pripisivalo jastvu, besvjesnoj inteligenciji ili umu. U tom obliku prigovor je svakako pregrub; ali je činjenica da iza svih tih prividnih izvođenja ipak stoji jedno znanje u tančine o svijetu predmeta koje ovdje sudjeluje u razgovoru i pruža sve sadržajno.

Iz svega toga ima sad da se izvuče jedna temeljna pouka: ukoliko uopće dolazimo do nekog znanja o kategorijama, ne stječemo ga apriornim putem, također ne unutarnjim osvješćivanjem razumskih principa, nego analizom predmeta koliko su nam oni svaki put shvatljivi. Tim putom, međutim, mi shvaćamo u prvom redu stalno samo kategorije bitka, a ne kategorije spoznaje kao takve. Potonje se, naprotiv, otvaraju tek pođe li se od shvaćenih kategorija bitka prema natrag (refleksijom na funkcije spoznaje).

To je stanje stvari od najvećeg domašaja. Iz njega slijedi prvo, da spoznajna teorija u problemu kategorija nije samostalna, nego ima za pretpostavku ontološko prodiranje u cijelo predmetno polje spoznaje; štoviše, da uopće spoznajna teorija za sebe ne može biti fundamentalna filozofija kako je to transcendentalni način zaključivanja uvijek prešutno pretpostavljao, nego sa svoje strane iziskuje ontološku predradnju. Drugo, na temelju upravo toga odnosa sada se dade riješiti pitanje kojim putom treba da udari filozofija kako bi dospjela do shvaćanja kategorija bitka.

To pitanje biva akutno pred drugima kada se uvidjelo da ovdje nema ni nekoga čisto aprioristčkoga puta, ni takvoga »transcendentalne refleksije« (na uvjete spoznaje) koji bi vodio cilju. Da neki čisto empiristički pogotovu ne dolazi u pitanje smije se pri tom pretpostaviti kao općepoznato. Put o kojemu je riječ usprkos svemu tome nije neka zagonetka, štoviše on je povijesno dobro poznat i svuda se njime udaralo tu gdje su otvarani principi bitka. To je stari i iskušani put analitike koji je metodološki bio poznat već starima i u novome vijeku od Descartesa postao vladajući postupak filozofskoga istraživanja.

Put nove ontologije prikazuje se tako kao kategorijalna analiza — postupak koji se ne iscrpljuje ni u indukciji ni u dedukciji, ne podmiruje ni čisto aposteriornom ni čisto apriornom spoznajom. On pretpostavlja cijelu širinu iskustva, kako onoga svagdašnjice i praktičnoga života, tako i znanstve-

nog. Štoviše, moglo bi se dodati, taj postupak pretpostavlja također filozofsko iskustvo, naime ono što je u povijesnom hodu ljudskoga misaonog rada zabilježeno kao dugi niz pokušaja, neuspjeha i samokorektura. Cijeli taj zbir stečenoga iskustva tvori polaznu razinu onoga što je dano, pri čemu primjese kritičkoga znanja o njegovim vlastitim eksponentima nesigurnosti svakako treba uračunati, i oni u stanovitom pogledu tvore ono najvažnije.

Ta polazna razina nije dakle samo takva što je pruža naivna svijest o svijetu, kako je nju pokušala shvatiti npr. fenomenologija. To bi u sadržajnom pogledu bila puno presiromašna svijest. Također se već odavno pokazalo da se ona nikada ne može shvatiti slobodno od tumačenja, jer ona nije svijest onoga koji filozofira i s njegova se danog stajališta u najboljem slučaju može zaključiti obratno. No obratni zaključak o naivnoj svijesti — npr. o svijesti djeteta — podliježe tako raznovrsnim greškama da njegovi rezultati kao polazna razina postaju veoma upitni. Stalo je baš do danosti. no ono zaključeno upravo nije dano.

Kao dano smije važiti jedino ono što svijest koja filozofira ondje gdje započinje svojom analizom zaista donosi sa sobom. Pregled izvjesnoga i sumnjivoga već je stvar filozofskoga misaonog rada. Bijaše to zabluda da se znanstvena dostignuća isključuju; znanosti doduše tumače svoju građu, ali one također otvaraju pogled za obilje novih sadržajnih područja. Ova također spadaju u polaznu razinu analitike. Ona se doduše ne smiju uzimati izolirano i pretvoriti u isključivo »orijentaciono područje« kako se to dogodilo u novokantizmu; ali ona se ne smiju ni zanemarivati.

Sama je analiza tada postupak koji čisto sadržajno zaključuje iz potonjega na prethodno i počiva na tome da principi bitka ipak nekako moraju biti sadržani u biću, dakle se također moraju moći naći polazeći od dostatno široke osnove danosti bitka. Jer naravno, oni u onome danom kao takvom ne leže otvoreno na vidjelu, nego moraju u prodiranju tek biti učinjeni vidljivima. Što se na taj način dade naći prema sadržaju, nužno prekoračuje ono dano — već zato što nastupa sa zahtjevom više općenitosti — i stoga stalno na sebi zadržava neku stanovitu primjesu onoga hipotetičkog. No ta se primjesa može znatno smanjiti ako uspije da se ono nađeno

naknadno verificira na nekom širem materijalu danoga. Povijesna crta u iznalaženju kategorija bitka, koja se za mnoge kategorije dade proslijediti od najstarijih mislilaca sve do u naše dane, također jasno pokazuje kritiku što zapodijeva uvijek iznova, i progresivno poboljšanje onoga što je hipotetički zaključivano. Tek kasno dolazi do nekog stanovitog stabiliziranja pojedinih kategorija bitka, i do danas je stanje velike većine u tijeku.

Na taj se način kategorijalna analiza prikazuje kao znanost koja se, ne uzimajući u obzir svoje veoma rane početke, nalazi još u razvojnom stadiju. U posljednjem stoljeću koje je pretežno zauzimalo spoznajnoteorijski stav ona je učinila samo mali napredak i po tome je danas u zaostatku spram drugih grana znanja. Koliko ona može nadoknaditi taj zaostatak moći će da nas pouči tek budućnost.

Pri tom nije nevažno da se ontologija tim načinom postupka opet približila metodama mnogih posebnih znanosti od kojih se nekoć u danima realizma univerzalija s nepravom udaljila. Pozitivna je to znanost koja je prva izobrazila i kritički rasvijetlila analitički postupak s hipotetičkom primjesom. Samo što ga ona ne može primijeniti na posljednje temeljne probleme. Ta je zadaća dodijeljena filozofiji. I pri tom dakako postupak doživljava intenziviranje što tek omogućuje da se prosudi njegova plodonosnost.

## NOVI POJAM REALNOSTI

Stara je ontologija ... bitno bila orijentirana na bitak stvari, i preko toga na bitak organizma; ono duševno razumijevala je organološki, a duh je dodjeljivala carstvu bitnosti. Tako ga ona nije mogla uvrstiti u realni svijet. Njegova se »realnost« činila da je posve druge vrste nego ona stvari, bezvremenski bitak bez promjene i individualnosti. No u tome se nova ontologija razlikuje od stare što ukida sva takva ograničenja; kao što polazna razina danoga što je ona uzima kao temelj jednako obuhvaća duševni i duhovni bitak kao i bitak prirode. Ta duh nije izvan realnoga svijeta, on mu savršeno pripada, ima istu vremenost, isto nastajanje i nestajanje poput stvari i živih bića. Ukratko, on ima istu realnost. Jedi-

no zato on može djelovati u tom svijetu i njegova djelovanja iskusiti na sebi, u njemu imati svoju sudbinu i svoje polje akcije.

Protiv toga diže se niz veoma starih predrasuda što su svojom tradicijom postale dostojnima poštovanja. Način bitka materijalnih stvari ipak ne može biti isti kao onaj misli, akata, duševnih stanja i uvida. Ta upravo ovuda prolazi velika razdvojnica kroz sredinu svijeta i samoga čovjeka što je povuče Descartes sa svojom naukom o dvije supstancije: na jednoj strani stoji ono prostorno protegnuto, ekstenzivno, mjerljivo, mehaničko, na drugoj neprostorni, besprotežni unutarnji svijet koji se nikada ne brka s vanjskim svijetom.

U tom je suprotstavljanju kobno pomiješano ono istinito i neistinito. Prostornost i materijalnost dakako dijeli oba carstva bića; ali predstava o čovjeku kao da bi on bio sastavljen iz dvije heterogene supstancije pokazala se pogrešnom. Za to je ljudsko biće kao cjelina i suviše iz jednoga komada saliveno, te su aktivnost i trpnja stanja preočevidno u isti mah tjelesna i duševna. I prije svega pravi se ljudski život ipak sastoji u jednoj nedjeljivoj isprepletenosti onoga unutarnjega i vanjskog. Samo vjera u besmrtnost puna fantazije mogla je vući korist od onoga razdvajanja »supstancija«; zbiljski, konkretni život sa svojim stalnim isprepletanjem obje sfere nije se na taj način mogao razumjeti.

Temeljna greška u tom načinu gledanja svakako je ta da se realnost zamijenila s materijalnošću. Zato se vjerovalo da je ona ograničena na ono prostorno. No tada ljudske sudbine, povijesna stanja i događaji također ne bi bili realni; time bi se upravo ono što u životu ima težinu realnosti koja se najjače osjeća napravilo irealnim. To naravno ne ide, to počiva na jednom mnogo preuskom i očevidno pogrešno stvorenom pojmu realnosti, naime na takvom koji je dotjeran za ljubav jednoga određenog nazora na svijet. A nazor na svijet koji je tu neprepoznat na djelu smio bi u osnovu da bude materijalistički. To je dovoljan razlog da ovdje smislimo nešto bolje, osobito ako je nekome ozbiljno stalo do bitka duha i njegovih povijesnih likova.

Istinska obilježja realnosti ne pripadaju kategorijama prostora i materije, nego onima vremena i individualnosti. Prostor i vrijeme ontološki nisu jednako vrijedne kategorije: vrijeme je u mnogo čemu fundamentalnije od prostora. Pro-

storni su samo stvari i živa bića, uključivo procesi u kojima protječe njihov opstanak; a vremenski su osim toga također duševna i duhovna zbivanja. Baš u vremenu je sve realno, u prostoru samo dio — moglo bi se reći samo polovica realnoga svijeta, naime njegove niže tvorbe.

I s vremenošću nedjeljivo je povezana individualnost. Ona se ne sastoji ni u čemu drugome do u jednokratnosti i jedinosti. Ono realno je prolazno i time također nepovratno; svakako uvijek ponovo nastaje ono istovrsno, ali nikada ono istovetno. To vrijedi za povijesne događaje jednako kao i za kozmička kretanja, za osobe jednako kao i za stvari. Samo se ono opće vraća, za sebe uzeto ono je bezvremeno, uvijek bitkujuće, »vječno«. Ta se bezvremenost nekoć u staroj ontologiji razumijevala kao neki bitak višega reda, štoviše, kao jedini istinski bitak. No ona je uistinu prije neki nesamostalan, naprosto »idealan« bitak: a realnost ono opće nema nigdje drugdje do u vremenim i individualnim realnim slučajevima. Što je nekoć važilo kao carstvo savršenstva, carstvo bitnosti, čije slabe paslike trebaše da budu stvari, upravo se to ispostavilo kao carstvo nepotpuna bitka koje se osamostaljivalo samo u apstrakciji. U tom uvidu leži možda najopipljivija opreka nove ontologije prema staroj.

To je razlog zašto se ona veoma dobro može latiti dubokoumnih problema njemačkoga idealizma, zašto ona o duhu i o slobodi, o životu zajednice i o povijesnosti može jednako dobro raspravljati kao i o kozmosu i o organizmu. I zato se od nje ustvari može očekivati novo razjašnjenje odnosa koji tvori položaj duhovnoga ljudskog bića i njegove aktivnosti u jednome bezduhovnom i zakonima determiniranom svijetu.

Ta su razmišljanja već mali isječak iz jednoga poglavlja kategorijalne analize. Ona su ovdje dakako samo natuknuta, ona iziskuju s punim pravom mnogo tačnije raspravljanje prostora, vremena, procesa, duševnoga akta, realnosti, itd. Osobito potonji, čisti način bitka tvorbi i zbivanja što sačinjavaju svijet isuviše je težak predmet analize; da bi se razumjela »realnost«, mora se poseći unatrag sve do odnosa mogućnosti i zbiljnosti koji je odavna tvorio fundamentalni problem ontologije. I sve do u te temelje proteže se prevrat cijele problematike bitka. Jer što je stara ontologija naučavala o potenciji i aktu — odnos u kojemu je sve zbiljsko ozbiljenje neke prethodne postojeće sklonosti, a svekoliko biće ima »od-

ređenje« da postane što ono prema toj svojoj sklonosti jest — naspram proširenoga problema realiteta ni izdaleka više nije dostatno. Potrebno je uvesti novi pojam realne mogućnosti koji se više ne iscrpljuje u pukoj bitnoj mogućnosti nego predstavlja totalitet uvjeta u pojedinom stanju stvari realnoga sklopa. I tome mora odgovarati jednako novi pojam realne zbiljnosti koji više ne tvori ciljnu tačku neke antropomorfno predstavljene težnje — kao da su procesi u kozmosu vezani za djelatnost neke inteligencije — nego u svakom slučaju čini kompleksan rezultat determinacionih sklopova što sežu daleko. Cijela je to znanost koja ima posla s tim unutarnjim odnosima »realnosti« kao načina bitka. Ona tvori srž nove ontologije, i u opreci spram sadržajno-strukturalne kategorijalne analize smije se označiti »modalnom analizom«.

Međutim, ovdje se svakako mora još dalje poseći unatrag. Jer tradicionalne predrasude spram problema bitka sežu još dalje. Danas ima mnogih pravim filozofskim duhom nadahnutih istraživača koji imaju neku ukorijenjenu averziju spram svake vrste istraživanja što je pretpostavlja problem bitka. Pod bitkom oni razumijevaju nešto kruto, bespokretno i životu gotovo neprijateljsko, nešto što čovjeka sputava u njegovoj aktivnosti, lišava ga njegove samostalnosti i slobode. Kao ideal pred njima lebdi aktivizam fihteovskoga oblika koji svijet čini zavisnim od čovjeka i djelatnost stavlja ispred svekolikog postojanja. Njegovo je mnijenje da se samo tako može biti pravedan spram biti čovjeka.

Koliko bi se praktički stav koji tome leži u osnovu mogao prihvatiti, način kako se on nada da će postići svoj cilj ipak je iz temelja pogrešan. I stoga on također ono opravdano svoje tendencije ne može sprovesti. Jer pretpostavke ne odgovaraju. Ta u realnome svijetu mi nemamo posla s nekim krutim sistemom, pa čak ni s nekim u svakom pogledu »gotovim« svijetom koji bi samo trebalo primiti do znanja i u kojemu za nas više ne bi bilo nikakva posla. Stara je to zabluda da bitak znači neku opreku spram pokretnosti i bivanja. Tu su opreku nekoć za početaka filozofije postavili Elejci; nju su onda mnogostruko pobijali, ali nešto se od nje sačuvalo u stanovitim zaostalim nazorima 19, stoljeća, i danas još vodi podzemni život u mišljenju onih koji nisu izvukli pouku iz povijesti filozofije.

Bivanje nije nikakva opreka bitku, nego je samo jedan način da bude. Sve je realno u toku, u stalnom nastajanju i prolaženju. Pokretnost i bivanje tvore upravo opći način bitka onoga realnog, svejedno je li riječ o stvarima, živim bićima ili ljudima. Mirovanja i krutosti ima samo kod idealnih bitnosti stare ontologije. I ako kao prva zadaća nove nauke o bitku važi da se odredi način bitka onoga realnog, onda to upravo znači da treba odrediti način bitka bivanja. Ta je pak zadaća u samoj sebi mnogostruka, jer već prema stupnjevima ili slojevima onoga realnog bivanje također uzima različite oblike. Tako se već životnost — shvaćena kao u sebi kompleksan životni proces organskoga — razlikuje od jednostavnoga prostorno-fizičkoga kretanja, isto tako duševni procesi od organskih i duhovno-povijesni od duševnih. No svi imaju jednak način bitka realnosti, jesu realno zbivanje, realni život itd.; problem bitka baš nema posla s nekim izmišljenim svijetom mirovanja, nego upravo s bitkom bivanja.

To je jednostavan primjer i ne bi trebao mnogo riječi: kretanje koje ne bi bilo bitkujuće ne bi također moglo biti zbiljsko kretanje, bilo bi izlišno o njemu raspravljati. No isto vrijedi također o zbiljskome životu, o zbiljskome htijenju, zbiljskom djelovanju, zbiljskoj odluci i zbiljskoj inicijativi. Nikakva smisla nema sebi prešućivati da je taj faktor zbiljskosti svugdje u ljudskom životu, jednako kao i kod prometa energije u prirodi, modus bitka bez kojega su fenomeni svijeta lišeni težine i značenja. Baš s tim faktorom ontologija ima posla. U životu nam se on može javljati kao nešto samorazumljivo; ali filozofija započinje time što u samorazumljivome otkriva ono nerazumljivo i zagonetno.

Nicolai Hartmann: *Neue Wege der Ontologie*, 3. Aufl., Stuttgart 1949, S. 11—25. Preveo Danilo Pejović.

KARL JASPERS

# IZVORI FILOZOFIJE I ONO OBUHVATNO

## IZVORI FILOZOFIJE

Povijest filozofije kao metodičko mišljenje ima svoj početak prije dva i po tisućljeća, kao mitsko mišljenje, međutim, mnogo prije.

Početak je nešto drugo nego izvor. Početak je historijski i donosi za generacije što slijede rastuće mnoštvo pretpostavki zahvaljujući već izvršenom misaonom radu. Izvor je, međutim, svagda vrelo odakle dolazi poticaj za filozofiranje. Tek njegovom pomoću u svako pojedino doba suvremena filozofija biva bitnom, i shvaća se ranija filozofija.

To izvorno jest mnogostruko. Iz *divljenja* slijedi pitanje i spoznaja, iz *dvojbe* u ono spoznato proizlazi kritičko ispitivanje i jasna izvjesnost, iz *potresenosti čovjeka* i svijesti o njegovoj izgubljenosti nastaje pitanje o samome sebi. Ponajprije, predstavimo sebi ta tri motiva.

*Prvo:* Platon reče da je izvor filozofije *divljenje*. Naše nam je oko omogućilo »da sudjelujemo na izgledu zvijezda, sunca i nebeskoga svoda«. Taj nam je izgled »dao podstreka za istraživanje svemira. Odatle nam je izrasla filozofija, najveće dobro što su je bogovi darovali rodu smrtnika«. A Aristotel: »Jer čuđenje je ono što je čovjeka tjeralo filozofiranju: ponajprije oni su se čudili onome čudnovatom na što su nailazili, zatim su malo pomalo pošli dalje i pitali o mijenama mjeseca, sunca, zvijezda i o nastanku svemira.«

To da se čudimo tjera spoznaji. U čuđenju bivam svjestan svojega neznanja. Tražim znanje, ali radi samoga znanja, ne radi »bio kakve proste potrebe«.

Filozofiranje je kao neko buđenje iz vezanosti za životnu nuždu. Buđenje se vrši u pogledu na stvari, nebo i svijet koji

je slobodan od svrhe, u pitanjima: što je to sve i odakle sve to — pitanjima čiji odgovor ne treba da služi nikakvoj svrsi. nego po sebi pruža zadovoljenje.

*Drugo:* ako sam zadovoljenje svojega divljenja i čuđenja našao u spoznaji bića. uskoro se javlja *dvojba*. Spoznaje se doduše gomilaju, ali pri kritičkom ispitivanju ništa nije izvjesno. Osjetilne su zamjedbe uvjetovane našim osjetilnim organima i varljive, u svakom se slučaju ne slažu s tim što je izvan mene nezavisno od zamjećivanja po sebi. Naši su misaoni oblici oni ljudskoga razuma. Oni se zapleću u nerješiva protivurječja. Svuda stoje tvrdnje protiv tvrdnja. Filozofirajući dohvaćam dvojbu, pokušavam je radikalno sprovesti, i to ili s užitkom zbog nijekanja pomoću dvojbe koja više ništa ne pušta da važi, ali ni sa svoje strane ne može učiniti ni koraka naprijed — ili s pitanjem: ta gdje je izvjesnost koja izmiče svakoj dvojbi i čestito može odoljeti svakoj kritici.

Slavni Descartesov stav: »Mislim, dakle jesam« bio je njemu nedvojbeno izvjestan kada je u sve drugo dvojio. Jer čak i potpuno varanje u mojoj spoznaji, koje možda ne progledavam, ne može me varati i o tome da ja ipak jesam kada se u svom mišljenju varam.

Dvojba kao metodička dvojba biva izvorom kritičkog ispitivanja svake spoznaje. Stoga bez radikalne dvojbe nema istinskog filozofiranja. Odlučno je, međutim, kako se i gdje se dvojbom dopire do samoga tla izvjesnosti.

I napokon *treće:* predan spoznaji predmeta u svijetu, u vršenju dvojbe kao puta prema izvjesnosti ja sam pri stvarima, ne mislim na sebe, na svoje svrhe, svoju sreću, svoj spas. Naprotiv, samozaboravno sam zadovoljan u vršenju onih spoznaja.

To biva drugačije kada bivam svjestan samoga sebe u svojoj situaciji.

Stoik Epiktet reče: »Izvor filozofije jest *uviđanje vlastite slabosti i nemoći*«. Kako da pomognem sebi u nemoći? Njegov odgovor glasi: tako da sve što ne stoji u mojoj moći kao za mene ravnodušno promatram u njegovoj nužnosti; naprotiv, da što je do mene, naime način i sadržaj svojih predstava, mišljenjem dovedem do jasnoće i slobode.

Uvjerimo se o našem ljudskom položaju. Mi smo uvijek u situacijama. Situacije se mijenjaju, nastaju prilike. Ako se propuste, više se ne vraćaju. I sam mogu raditi na promjeni situacije. Ali ima situacija koje ostaju u svojoj biti, iako se njihova trenutna pojava mijenja i njihova se silna moć zastire velom: ja moram umrijeti, moram trpjeti, moram se boriti, podvrgnut sam slučaju, neizbježno se zaplećem u krivnju. Te temeljne situacije našega opstanka nazivamo *graničnim situacijama*. To će reći, to su situacije preko kojih ne možemo, koje ne možemo mijenjati. Osvješćivanje tih graničnih situacija je nakon divljenja i dvojbe dublji izvor filozofije. U pukome opstanku često im izmičemo kada zatvorimo oči i živimo kao da ih nema. Mi zaboravljamo da moramo umrijeti, zaboravljamo svoju krivnju i svoju prepuštenost slučaju. Tada imamo posla samo s konkretnim situacijama koje savlađujemo nama u prilog, i na koje reagiramo planom i djelovanjem u svijetu, tjerani interesima našega opstanka. Na granične situacije pak reagiramo prikrivanjem, ili ako ih zaista shvaćamo, očajem ili ponovnim uspostavljanjem: mi bivamo mi sami u preobrazbi naše svijesti o bitku.

Rasvijetlimo sebi svoj ljudski položaj na drugi način kao *nepouzdanost svega bitka u svijetu.*

Nesumnjivost u nama uzima svijet naprosto kao bitak. U sretnome položaju kličemo iz sve snage, imamo nepromišljeno pouzdanje, ne poznajemo ništa drugo nego našu sadašnjost. U boli, u slabosti, u nemoći očajavamo. I kad je to prebrođeno i mi još živimo, opet se samozaboravno prepuštamo životu sreće.

Ali čovjek je kroz ta iskustva došao k pameti. Ugroženost ga sili da se osigura. Ovladavanje prirodom i ljudska zajednica treba da garantiraju opstanak.

Čovjek ovladava prirodom kako bi njezinu službu učinio raspoloživom; pomoću spoznaje i tehnike priroda treba da postane pouzdana.

Pa ipak, u svom ovladavanju prirodom ostaje neproračunljivost i time stalna prijetnja, a zatim sustajanje u svemu: težak mukotrpan trud, starost, bolest i smrt ne mogu se odstraniti. Svako pouzdanje u ovladanu prirodu samo je nešto posebno u okviru totalne nepouzdanosti.

A čovjek se udružuje u zajednicu kako bi ograničio beskrajnu borbu svih protiv sviju i napokon je isključio; u međusobnoj pomoći on hoće postići sigurnost.

No i tu ostaje granica. Samo ondje gdje bi države bile u takvu stanju da svaki građanin stoji prema drugome na onaj način kako to zahtijeva apsolutna solidarnost, pravednost bi i sloboda u svemu bile osigurane. Jer samo tada kad se događa neka nepravda svi su ljudi kao jedan protiv toga. Nikada tome nije bilo tako. Uvijek opstoji ograničeni krug ljudi, ili su to samo pojedinci, koji jedni za druge u najvećoj nuždi i nevolji zbiljski ostaju tu. Nikakva država, ni crkva, ni društvo apsolutno ne štite. Takva je zaštita bila opsjena mirnih vremena u kojima je granica ostala prikrivena.

Naspram sve nepouzdanosti svijeta ipak stoji drugo: u svijetu ima nečega dostojnog vjere, što pobuđuje povjerenje, ima temelja koji sve nosi: domovina i zavičaj — roditelji i preci — braća i prijatelji — supruga. Opstoji povijesni temelj predaje u vlastitu jeziku, vjeri, djelu mislilaca, pjesnika, umjetnika.

No ni sva ta predaja ne pruža sklonjenost, ne pruža apsolutnu pouzdanost. Jer u svemu kako nam ona pridolazi nailazimo samo na djelo čovjeka, nigdje nema Boga u svijetu. Predaja uvijek ostaje ujedno i pitanje. Pogledom na nju čovjek svagda mora naći vlastiti iskon, ono što mu je izvjesnost, bitak, pouzdanost. Ali u nepouzdanosti svega svjetovnog bitka podignuta je kazaljka. Ona zabranjuje da se u svijetu nađe zadovoljenje; ona ukazuje na nešto drugo.

Granične situacije — smrt, slučaj, krivnja i nepouzdanost svijeta — pokazuju mi sustajanje. Što da činim suočen s tim apsolutnim sustajanjem, čijem uvidu — ako ga pošteno sebi predočim — ne mogu izbjeći?

Savjet stoika da se povučemo na vlastitu slobodu u nezavisnosti mišljenja, nije nam dostatan. Stoik bijaše u zabludi budući da nije dosta radikalno uviđao nemoć čovjeka. On je previdio zavisnost što pogađa i mišljenje, koje je po sebi prazno, upućeno na to što mu je dano, i mogućnost bezumlja. Stoik nas bezutješno ostavlja u pukoj nezavisnosti mišljenja, jer tome mišljenju nedostaje svaki sadržaj. On nas ostavlja beznadnim, jer izostaje svaki pokušaj neke spontanosti unutarnjih prevladavanja, svako ispunjenje nekim samodarivanjem u ljubavi i očekivanje puno nade u moguće.

No to što stoik hoće, prava je filozofija. Izvor u graničnim situacijama donosi temeljni podstrek da se u sustajanju dospije na put k bitku.

Odlučno je za čovjeka kako on iskušava sustajanje: ostaje li mu ono skriveno i on ga samo svladava na kraju, ili ga neprikriveno uspijeva vidjeti kao stalnu granicu svojega opstanka; poseže li za fantastičnim rješenjima i umirenjima, ili ga uzima pošteno u šutnji pred nerazjašnjivim. Kako iskušava svoje sustajanje, to utemeljuje što čovjek biva.

U graničnim se situacijama ili pokazuje Ništa, ili se može osjetiti ono što usprkos i iznad svega nepostojanoga svjetskog bitka zapravo jest. Čak i očaj svojom činjeničnošću da je on moguć u svijetu biva kazaljkom iznad samoga svijeta.

Drugačije rečeno: čovjek traži otkupljenje. Otkupljenje pružaju velike univerzalne religije otkupljenja. Njihovo je obilježje neka objektivna garancija za istinu i zbiljnost otkupljenja. Njihov put vodi aktu obraćenja pojedinca. To filozofija ne može dati. Pa ipak je svȍ filozofiranje jedno nadmašivanje svijeta, neki analogon otkupljenja. Da sažmemo: izvor filozofiranja leži u divljenju, u dvojbi, u svijesti o izgubljenosti. U svakome slučaju ono započinje jednom potresenošću što spopada čovjeka, i uvijek ono iz zbunjenosti traži izlaz u nekom cilju.

Platon i Aristotel tražili su iz divljenja bit bitka.

Descartes je u beskrajnosti neizvjesnoga tražio ono nužno izvjesno.

Stoici su u patnji opstanka tražili mir duše.

Svaka od zbunjenosti ima svoju istinu, svagda u povijesnom ruhu svojih predstava i svoga jezika. U povijesnom prihvaćanju mi prodiremo kroz njih do izvora koji su još u nama suvremeni.

Poriv teži prema pouzdanom tlu, prema dubini bitka, prema ovjekovječenju.

No možda nijedan od tih izvora za nas nije najizvorniji, nije bezuvjetan. Objavljenost bitka za divljenje pušta nas da predahnemo, ali nas zavodi da nam izmakne čovjeka i da zapadnemo u neku čistu, čarobnu metafiziku. Nužna izvjesnost ima svoje područje samo u svjetskoj orijentaciji pomoću znanstvenoga znanja. Nepomućeno držanje duše u stoicizmu važi nam samo kao prijelaz u nuždi, kao spas od potpune propasti, ali ono samo ostaje bez sadržaja i života.

Tri djelatna motiva — divljenja i spoznavanja, dvojbe i izvjesnosti, izgubljenosti i samobivanja — ne iscrpljuju to što nas pokreće u suvremenom filozofiranju.

U to doba najradikalnije cezure povijesti, doba nečuvenog raspada i šansi što se tek tamno naslućuju, ona dosad nabrojena tri motiva doduše jesu važna, ali ne i dostatna. Oni se stavljaju pod jedan uvjet, *komunikaciju* među ljudima.

U povijesti je do danas opstojala neka samorazumljiva povezanost čovjeka s čovjekom u pouzdanim zajednicama, u ustanovama i u općem duhu. Još je i osamljenik u svojoj osami u neku ruku zaštićen. Danas se raspad ponajviše osjeća u tome što se sve više i više ljudi ne razumije, sastaje se i rastaje, ravnodušno među sobom, što više nikakva vjernost i zajednica nije nesumnjiva ni pouzdana.

Sada nam opća situacija, koja faktički uvijek bijaše, biva odlučna: da se s drugim uistinu mogu i ne mogu složiti; da moja vjera, upravo ako sam sebi izvjestan, nailazi na drugu vjeru; da se negdje na granici čini kao da uvijek ostaje borba, bez nade na jedinstvo, koja završava podvrgavanjem ili uništenjem; da blagost i neotpornost bezvjernike pušta da joj se slijepo priključuju ili tvrdoglavo opiru — sve to nije uzgredno ni nebitno.

To bi moglo biti kada bi za mene u izolaciji bilo neke istine s kojom bih se zadovoljio. Ono trpljenje zbog nedostatne komunikacije i ono jedinstveno zadovoljstvo u pravoj komunikaciji ne bi nas filozofski tako zbunjivalo kada bih sam za sebe u apsolutnoj osamljenosti bio izvjestan istine. Ali ja sam samo s drugim, sam nisam ništa.

Komunikacija ne samo razuma s razumom, duha s duhom, nego egzistencije s egzistencijom ima sve neosobne sadržaje i važenja samo kao neki medij. Opravdavanje i napadanje su onda sredstva, ne da bismo zadobili moć, nego da bismo sebi došli bliže. Borba je ljubeća borba u kojoj svatko drugome izručuje svȏ oružje. Izvjesnost vlastitoga bitka jedino je u onoj komunikaciji u kojoj sloboda sa slobodom pomoću skupnosti stoji u neustezljivoj međusobnosti, svako je ophođenje s drugim samo predstupanj, u odlučnome se pak sve međusobno povjerava, pita do korijena. Istom se u komunikaciji ozbiljuje sva druga istina, ja sam samo u njoj ja sȃm, ne živim naprosto, nego ispunjavam život. Bog se pokazuje samo indirektno, i ne bez ljubavi čovjeka k čovjeku;

nužna je izvjesnost partikularna i relativna, podvrgnuta cjelini; stoicima biva prazno i kruto držanje.

Temeljno filozofsko držanje čiji vam misaoni izraz predajem korijeni se u pogođenosti izostajanjem komunikacije, u porivu prema pravoj komunikaciji i u mogućnosti ljubeće borbe što u dubini povezuje samobitak sa samobitkom.

I to se filozofiranje u isti mah korijeni u one tri filozofske zbunjenosti zavisno od toga što one kao pomoćnici ili neprijatelji znače za komunikaciju čovjeka s čovjekom.

Prema tome vrijedi: izvor filozofije doduše leži u divljenju, u dvojbi, u iskustvu graničnih situacija, ali naposljetku, sve to uključujući u sebe, u volji za pravom komunikacijom. Već od početka to se pokazuje u tome što sva filozofija teži priopćenju, izgovara se, želi da bude čuvena, što je njezina bit priopćivost sama, a ta je nerazdvojno vezana za istinitost.

Tek u komunikaciji postiže se ona svrha filozofije gdje se naposljetku temelji smisao svih svrhâ: pounutrenje bitka, rasvjetljenje ljubavi, ispunjenje mira.

## ONO OBUHVATNO

Danas bih vam izložio jednu od temeljnih filozofskih misli, koja je jedna od najtežih. Ona je neophodna, jer utemeljuje smisao pravoga filozofskog mišljenja. Ona mora biti razumljiva i u najjednostavnijem obliku, iako je njezina izradba složen posao. Pokušat ću je nagovijestiti.

Filozofija je započela pitanjem: što jest? — ponajprije ima raznovrsnoga bića, stvari u svijetu, likova neživoga i živog, neizrecivo mnoštvo toga, što dolazi i odlazi. Ali što je pravi bitak, to jest bitak koji sve drži skupa, svemu leži u temelju, iz kojega proizlazi sve što jest?

Odgovor je na to veoma raznovrstan. Dostojan poštovanja, najstariji je odgovor najstarijega filozofa onaj Talov: sve je voda, sve je iz vode. U nastavku je umjesto toga glasilo da je sve u osnovu vatra, ili zrak ili ono neodređeno, ili materija, ili atomi; ili život, da je pravi bitak onaj naspram kojega sve neživo predstavlja samo otpad; ili duh, za kojega su stvari pojave, njegove predstave što ih on proizvodi poput sna. Tako vidimo velik niz nazora na svijet koji su nazvani imenom materijalizam (sve je tvar i prirodomehaničko zbi-

vanje), spiritualizam (sve je duh), hilozoizam (svemir je neka duševno živa materija) i polazeći s drugih gledišta. U svim se slučajevima odgovor na pitanje što je zapravo bitak pruža ukazivanjem na neko biće što se susreće u svijetu, koje bi trebalo da ima taj osebujni karakter da je iz njega sve drugo.

No što je onda ispravno? Utemeljivanja u borbi škola tijekom tisućljeća nisu uspjela da neko od tih stajališta ispostave kao istinito. Svako od njih pokazuje nešto istinito, naime neki nazor i način istraživanja koji naučava da se u svijetu nešto vidi. Ali svako stajalište biva lažno ako sebe učini jedinim i sve što jest hoće razjasniti svojim temeljnim shvaćanjem.

Odakle to dolazi? Svima je tim nazorima zajedničko jedno: oni shvaćaju bitak kao nešto što mi je naspramno kao predmet, na koji sam upravljen kao na sebi naspramni objekt koji pomišljam. Taj prafenomen našega svjesnoga opstanka tako nam je samorazumljiv da njegovu zagonetku jedva osjećamo, jer je uopće ne gonetamo. To što mi pomišljamo, o čemu govorimo, svagda je nešto drugo od nas, jest to na što smo mi, subjekti, kao na nešto naspramno, objekte, upravljeni. Ako mi sami sebe napravimo predmetom našega mišljenja, mi sami u neku ruku bivamo drugima i uvijek smo u isti mah opet tu kao misaono ja koje vrši to mišljenje samoga sebe, ali se ipak sâmo ne može primjereno zamisliti kao objekt, jer je uvijek ponovo pretpostavka svake objektivnosti. Taj temeljni nalaz našega misaonog opstanka nazivamo subjekt-objekt-rascjepom. Mi smo stalno u njemu, kad smo budni i svjesni. Možemo se misleći vrtjeti i okretati kako hoćemo, uvijek smo u tom rascjepu upravljeni na ono predmetno, bilo da je predmet realnost naše osjetilne zamjedbe, bilo pomisao idealnih predmeta kao npr. brojeva ili figurâ, bilo neki sadržaj fantazije ili čak imaginacija nečega nemogućeg. Uvijek su nam predmeti kao sadržaj naše svijesti izvanjski ili unutarnje naspramni. Schopenhauerovim izrazom, nema objekta bez subjekta ni subjekta bez objekta.

Što ima da znači ta svakoga trena prisutna tajna subjekt-objekt-rascjepa? Očigledno ipak to da bitak u cjelini ne može da bude ni objekt ni subjekt, nego mora biti ono *»obuhvatno«* što se javlja u tom rascjepu.

Bitak kao takav dakle očigledno ne može biti predmet (objekt). Sve što mi biva predmetom dolazi mi od obuhvatnoga, a ja kao subjekt istupam iz njega. Predmet je neki određeni bitak za ja. Obuhvatno ostaje tamno za moju svijest. Ono biva svijetlo i pomoću predmeta utoliko svjetlije ukoliko predmeti bivaju svjesniji i jasniji. Obuhvatno samo ne biva predmetom, ali se javlja u rascjepu između ja i predmeta. Ono samo ostaje pozadinom što se bezgranično osvjetljuje u pojavi, ali uvijek ostaje obuhvatno.

No u svakom mišljenju leži i drugi rascjep. Svaki predmet kao određen, ako je jasno pomišljen, uvijek stoji u odnosu na druge predmete. Određenost znači razlikovanje jednoga od drugoga. Još kad pomišljam bitak uopće, zamišljam kao opreku Ništa.

Prema tome svaki predmet, svaki pomišljeni sadržaj, svaki objekt stoji u dvostrukom rascjepu. Ponajprije on stoji u odnosu na mene, misaoni subjekt, i drugo u odnosu na druge predmete. Kao pomišljeni sadržaj on nikada ne može biti sve, nikada cjelina bitka, nikada sam bitak. Svaka pomišljenost znači ispalost iz obuhvatnog. Ono je svagda nešto posebno što stoji naspram ja jednako kao i naspram drugih predmeta.

Obuhvatno je dakle to što se u pomišljenosti uvijek samo nagovještava. Ono je to što se ne javlja sâmo nego se u njemu javlja sve drugo.

Što znači takvo uvjerenje?

Misao je, mjerena našim uobičajenim razumom u odnosu na stvari, neprirodna. Naš se razum, upravljen na ono praktično u svijetu, kostreši.

Temeljna operacija kojom se misleći bacamo preko svega pomišljenog možda nije tako teška, ali je ipak tako tuđa, jer ona ne znači spoznaju nekog novog predmeta koji onda biva shvatljiv, nego ona uz pomoć misli hoće da izazove preobražaj naše samosvijesti.

Budući da nam ta misao ne pokazuje nikakav novi predmet, ona je, u smislu nama uobičajenog znanja svijeta, prazna. No svojim oblikom ona otvara beskrajne mogućnosti pojavljivanja bića za nas i u isto doba omogućuje da svô biće po-

stane transparentno. Ona za nas pretvara smisao predmetnosti budući da u nama pobuđuje sposobnost da u pojavama čujemo ono što zapravo jest.

Pokušajmo još jedan korak prema rasvjetljenju obuhvatnoga.

Filozofirati o obuhvatnom značilo bi prodrijeti u sam bitak. To se može dogoditi samo indirektno. Jer ukoliko govorimo, mislimo u predmetima. Kroz predmetno mišljenje moramo zadobiti kazaljke na ono nepredmetno obuhvatnoga.

Primjer za to jest to što smo upravo misaono izvršili: subjekt-objekt-rascjep u kojemu se uvijek nalazimo, koji nismo sposobni da vidimo izvana, ukoliko ga izgovaramo činimo predmetom, ali neprimjereno. Jer rascjep je neki odnos stvari u svijetu koje mi stoje naspram kao objekti. Taj odnos postaje slikom kako bi izrazio nešto što uopće nije vidljivo, nikada sâmo nije predmetno.

Taj subjekt-objekt-rascjep možemo sebi predočiti slikovito misleći dalje iz onoga što nam je iskonski suvremeno, kao nešto što sa svoje strane ima višestruki smisao. On je izvorno različit već prema tome jesam li kao razum upravljen na predmete, kao živi opstanak na svoj okolni svijet, kao egzistencija na Boga.

Kao razum mi stojimo naspram shvatljivih stvari i imamo o njima, ukoliko to uspije, nužnu općenovažnu spoznaju, o svakom određenom predmetu napose.

Kao opstojeće živo biće u našem okolnom svijetu mi smo pogođeni time što se osjetilno zorno iskušava i u doživljavanju biva zbiljsko kao ono sadašnje, što se ne rastvara u neko općenito znanje.

Kao egzistencija mi se odnosimo prema Bogu — transcendenciji — i to pomoću govora stvari koji je pretvara u šifre ili simbole. Niti naš razum niti naša vitalna osjetilnost shvaća zbiljnost toga bitka — šifre. Božja predmetnost jest zbiljnost samo za nas kao egzistenciju i leži u potpuno drugoj dimenziji nego empirijski realni, prisilno zamislivi, osjetilno aficirajući predmeti.

Tako se obuhvatno, ako ga sebi hoćemo predstaviti, odmah raščlanjuje u više načina obuhvatnosti, i tako je došlo do raščlanjivanja upravo na sprovodnoj niti tri načina subjekt-objekt-rascjepa u: prvo, razum kao svijest uopće, kao

što smo svi identični; drugo, živi opstanak kao što smo svaki od nas posebna individualnost; treće, egzistenciju kao što smo zapravo mi sami u našoj povijesnosti.

Izradbu takva uvjerenja ne mogu ukratko priopćiti. Mora dostajati da se kaže da se obuhvatno, zamišljeno kao sam bitak, naziva transcendencija (Bog) i svijet, kao to što jesmo sami: opstanak, svijest uopće, duh i egzistencija

Ako smo našom temeljnom filozofskom operacijom razriješili okove koji nas vežu za objekte kao na tobožnji bitak sam, onda razumijemo smisao *mistike*. Tisućljećima su filozofi u Kini, Indiji i na Zapadu nešto izgovarali što je svagdje i za sva vremena jednako, iako u načinu priopćenja raznovrsno: čovjek je u stanju da prekorači subjekt-objekt-rascjep i dospije do potpunog sjedinjenja subjekta i objekta, praćeno iščezavanjem cijele predmetnosti i gašenjem Ja. Tu se otvara pravi bitak i ostavlja pri buđenju svijest najdubljega, neiscrpnog značenja. Onome pak koji je tu svijest iskusio ono je sjedinjavanje pravo buđenje, a buđenje do svijesti u subjekt-objekt-rascjepu, naprotiv, san. Tako Plotin, najveći mistički filozof Zapada, piše:

»Često kad se iz drijemeža tijela probudim do sama sebe, gledam neku čudesnu ljepotu: tada najčvršće vjerujem u svoju pripadnost jednom boljem i višem svijetu, snažno djeluje u meni najdivniji život i postadoh jedno s božanstvom.«

Ne može biti sumnje u mistička iskustva, pa ni u to da svakome mistiku u govoru kojim bi se on htio priopćiti ono bitno ne biva iskazljivo. Mistik ponire u obuhvatno. Što biva iskazljivo stupa u subjekt-objekt-rascjep i makar u beskraj dopiruće razjašnjavanje u svijesti nikada ne dostiže punoću onoga iskona. Govoriti pak možemo samo o tome što poprima predmetni lik. Drugo se ne može priopćiti. Ali to da ono stoji u pozadini onih filozofskih misli što ih nazivamo spekulativnima, tvori njihov sadržaj i značenje.

Na temelju našeg filozofskog rasvjetljenja obuhvatnoga također bolje razumijemo velike nauke o bitku i *metafizike* kroz tisućljeća o vatri, o materiji, o duhu, o svjetskom procesu itd. Jer one odista nisu bile iscrpene u nekom predmetnom znanju kako su ih često razumjeli i kako su svakako lažne, nego su one bile šifarsko pismo bitka, što su ga filo-

zofi polazeći od prisustva obuhvatnoga nabacivali radi samorazjašnjenja i rasvjetljenja bitka — i što se ubrzo zatim pogrešno držalo određenom objektnošću za pravi bitak.

Ako se krećemo u pojavama svijeta bivamo svjesni da bitak sam ne možemo imati ni u predmetu koji uvijek stješnjava, ni u obzoru našega uvijek ograničenog svijeta kao cjelokupnosti pojava, nego jedino u obuhvatnom koje je izvan svih predmeta i obzora, iznad subjekt-objekt-rascjepa.

Ako smo filozofskom temeljnom operacijom uočili obuhvatno, tada su sve u početku nabrojene metafizike, sve one tobožnje spoznaje bitka promašile čim su neko, kako god veliko i bitno biće u svijetu, htjele držati za sam bitak. No one su nama jedini mogući jezik ako prodiremo iznad svega bića u predmetima, pomislima, svjetskim obzorima, izvan svih pojava, kako bismo uočili sam bitak.

Jer taj cilj nećemo postići. pošto svijet napustimo, recimo u nekomunikabilnoj mistici. Samo u razgovijetnom, predmetnom znanju naša svijest može ostati jasna. Samo u njemu ona može primiti svoj sadržaj u iskušavanju svojih granica pomoću toga što se na granici može osjetiti. U mišljenju-izvan-toga uvijek u isti mah ostajemo unutra u tome. Pošto nam pojava biva prozirnom, ostajemo uz nju prikovani.

Kroz metafiziku čujemo ono obuhvatno transcendencije. Tu metafiziku mi razumijemo kao pismo šifara.

No promašujemo njegov smisao ako zapadnemo u neobavezni estetički užitak tih misli. Jer njihov nam se smisao pokazuje samo ako čujemo zbiljnost u šifri. A mi čujemo samo iz zbiljnosti naše egzistencije, ne iz pukoga razuma, koji ovdje, naprotiv, nigdje ne pomišlja da vidi neki smisao.

Ali šifru (simbol) ponajprije ne smijemo držati tek za tjelesnu realnost poput stvari, koje shvaćamo, s kojima rukujemo i koje trošimo. Objekt kao takav smatrati pravim bitkom, to je bit svake dogmatike, a simbole kao materijalnu tjelesnost držati realnim — to je poglavito bit praznovjerja. Jer praznovjerje je prikovanost za objekt, vjera je utemeljivanje u obuhvatnom.

I naposljetku posljednji, metodološki posljedak uvjerenja u obuhvatno: svijest o skrhanosti našega filozofskog mišljenja.

Zamislimo li obuhvatno u filozofskoj izradbi, onda opet činimo predmetom ono što prema svojoj biti nije predmet.

Stoga je potrebna stalna ograda da se rečeno osujeti kao predmetni sadržaj, kako bi se time postiglo ono pounutrivanje obuhvatnog koje nije rezultat nekog istraživanja kao sadržaj koji bi se katkad mogao izreći, nego jedno držanje naše svijesti. Ne moje znanje, nego moja samosvijest biva drugačija.

No upravo je to temeljna značajka svakog pravog filozofiranja. U mediju predmetno određenog mišljenja i samo u njemu dolazi do uzdizanja čovjeka u obuhvatno. Ono u svijesti dovodi do djelovanja razlog našega opstanka u samom bitku, vodstvo što dolazi odatle, temeljno raspoloženje, osmišljenje našega života i čina. To nas uzdizanje oslobađa okova određenoga mišljenja, budući da ono to ne samo ne napušta, nego tjera do krajnosti. Ono nam u općoj filozofskoj misli ostavlja otvoreni bok za svoje ozbiljenje u našoj suvremenosti.

Da bi bitak bio za nas, valja ispuniti uvjet da bitak u rascjepu subjekta i objekta pomoću iskustva postane izvjestan i za dušu. Odatle u nama nagon za jasnoćom. Sve što je samo tamno predočljivo treba da se dohvati u predmetnom liku i iz biti potpunoga ja. I sam bitak, ono sveutemeljujuće, ono bezuvjetno, hoće da bude pred očima u obliku predmetnosti, premda u nekom obliku, koji se, budući da je kao predmetnost neprimjeren, opet mrvi i u razaranju ostavlja za sobom čistu jasnoću prisustva obuhvatnog.

Osvješćivanje subjekt-objekt-rascjepa kao temeljne činjenice našega mislećeg opstanka i obuhvatnoga, koje u njemu biva suvremeno, donosi nam tek sloboda filozofiranja.

Misao nas izdvaja iz svakoga bića. Ona nas prisiljava na obrat iz svake slijepe ulice ukrućivanja. To je misao koja nas takoreći okreće.

Gubitak apsolutnosti stvari i predmetne spoznajne teorije onome, koji je u njima posjedovao svoju podršku, znači nihilizam. Za sve što pomoću govora i predmetnosti zadobiva svoju određenost i time konačnost, gubi se isključivi zahtjev da bude zbiljnost i istina.

Naše filozofsko mišljenje ide kroz taj nihilizam koji je, naprotiv, oslobađanje za pravi bitak. Preporodom našega bića u filozofiranju izrasta svagda ograničeni smisao i vrijednost svih konačnih stvari, pomoću njih biva izvjesna neza-

obilaznost putova preko njih, ali se u isti mah tek stječe temelj odakle je moguće slobodno ophođenje s tim stvarima

Pad iz krutosti koje su ipak bile varljive biva mogućnost lebdenja — što se činilo kao bezdan biva prostor slobode — prividno Ništa pretvara se u ono odakle nam se obraća pravi bitak.

Naslov originala: *Einführung in die Philosophie*, München 1955, S. 18—37. Preveo Danilo Pejović

JEAN-PAUL SARTRE

# MARKSIZAM I EGZISTENCIJALIZAM

Filozofija se nekima javlja kao homogeni medij u kojem misli nastaju i nestaju, grade se sistemi da bi se srušili. Drugima je ona stanovit stav koji prihvaćamo prema nahođenju. Trećima je ona određeni sektor kulture. Za nas uopće *nema* nečega što bi bilo *filozofija kao takva*. Ma kako promatrali tu sjenu znanosti, tu sivu eminenciju humaniteta, ona je samo hipostazirana apstrakcija. Zapravo ima samo *filozofijâ*. Ili bolje reći — jer nikada nećemo u isti mah naći više nego *jednu* odista živu — pod stanovitim pobliže određenim okolnostima konstituira se *jedna* filozofija kao izraz općega društvenog kretanja; i ukoliko ta filozofija živi, ona je ta koja služi kao kulturni medij suvremenicima. Taj se zbunjujući predmet *istodobno* pojavljuje pod bitno različitim aspektima, ali postojano vrši i njihovo sjedinjenje.

Tako je filozofija ponajprije stanovit način na koji »uzlazna« klasa dolazi do samosvijesti. Ta svijest može biti jasna ili maglovita, posredna ili neposredna. U vrijeme službenoga plemstva i trgovinskog kapitalizma građanstvo koje se sastojalo od pravnika, trgovaca i bankara saznalo je pomoću kartezijanizma nešto o sebi. Stoljeće i po kasnije, u početnom stadiju industrijalizacije, građanstvo tvorničara, inženjera i znanstvenika nejasno je sebe shvatilo u slici univerzalnoga čovjeka koju mu je pružio kantizam.

No treba li da to ogledalo bude odista filozofsko, ono se mora ispostaviti kao totalizacija suvremenog znanja: filozof sjedinjuje sve spoznaje, ravnajući se prema stanovitim smjernicama koje dovode do izraza stavove i tehnike uzlazne klase pred svojom epohom i pred svijetom. Kasnije, čim pojedinačni stavovi toga znanja napretkom prosvjete jedan za drugim budu napadnuti i uništeni, cjelina kao nerašćla-

njeni sadržaj i ostaje dalje. Jednoć povezane načelima, te pojedinačne spoznaje, sada gotovo neraspoznatljive, sa svoje strane povezuju ta načela. Sveden na najjednostavniji izraz, filozofski predmet ostaje u »objektivnom duhu« kao regulativna ideja izražavajući jednu beskrajnu zadaću, kao što se danas u nas govori o »kantovskoj ideji«, ili u Nijemaca o Fichteovu Weltanschaungu. Neka filozofija, naime, kada je u punom zamahu, nikad ne nastupa kao nešto tromo, poput pasivnoga i već završenog jedinstva znanja; proizašavši iz društvenoga kretanja, ona potiče sama sebe i zahvaća u budućnost: ta je konkretna totalizacija u isti mah apstraktni nacrt za izvršenje sjedinjenja do svojih posljednjih granica; shodno tome filozofija se odreduje kao metoda istraživanja i objašnjavanja; povjerenje što ga ona ima u sebe i u svoj budući razvitak zrcali samo uvjerenja klase što je nosi. Svaka je filozofija praktička, čak i ona što se ispočetka čini da je najkontemplativnija; metoda je društveno i političko oružje: analitički i kritički racionalizam velikih kartezijanaca nadživio je svoje tvorce; proizišavši iz borbe on joj se vratio da bi je rasvijetlio. U času kad je građanstvo započelo da potkopava ustanove Ancien Régimea, racionalizam se oborio na zastarjela značenja kojima su se one pokušavale opravdati. Kasnije je on služio liberalizmu i pružao teorijsku osnovu za pokušaj da se sprovede »atomizacija« proletarijata.

Stoga filozofija ostaje djelotvorna samo dotle dok opstoji *praksa* iz koje je ona potekla, koja je nosi i rasvjetljuje. No ona se mijenja, gubi svoju osebujnost, lišava se svojega izvornog i epohalnog sadržaja u onoj mjeri u kojoj postepeno prožme mase kako bi u njima i pomoću njih postala kolektivno sredstvo emancipacije. Upravo se tako kartezijanizam u 18. stoljeću javlja u dva nerazdvojiva i komplementarna aspekta: na jednoj strani kao ideja uma, kao analitička metoda, on nadahnjuje Holbacha, Helvetiusa, Diderota, pa čak i Rousseaua, te postaje izvor antireligijskih pamfleta kao i mehanističkog materijalizma. S druge strane on je pao u anonimnost i uvjetuje ponašanje trećega staleža. U svakoga ulazi opći i analitički um, i ponovo se javlja u obliku »spontanosti«; to znači da će neposredni odgovor ugnjetenoga na ugnjetavanje biti *kritika*. Ta apstraktna pobuna nekoliko godina prethodi francuskoj revoluciji i oružanom ustanku.

A usmjerena sila oružja srušila je samo one privilegije koje su pred sudom uma već bile likvidirane. Dolazi čak dotle da filozofski duh prelazi granice građanske klase i prodire u široke slojeve. U tom trenutku francusko građanstvo polaže pravo na to da bude univerzalnom klasom: svestrano mu nadiranje njegove filozofije omogućuje da preruši borbe koje počinju razdirati treći stalež, i da za sve revolucionarne klase nađe zajednički jezik i pokrete.

Ako filozofija u isti mah treba da bude totalizacija znanja, metoda, regulativna ideja, ofenzivno oružje i zajedničko sredstvo sporazumijevanja; ako je ta »vizija svijeta« također sredstvo koje izjeda trula društva; ako to osebujno shvaćanje pojedinca ili neke grupe postaje opći kulturni medij i, gdjekad, temeljna značajka jedne cijele klase, onda je više nego jasno da su filozofski stvaralačke epohe veoma rijetke. Između 17. i 20. stoljeća nalazim samo tri koje označavam slavnim imenima: opstoji epoha Descartesa i Lockea, epoha Kanta i Hegela, i naposljetku Marxova epoha. Te tri filozofije tvore, jedna za drugom, izvorno tlo svih pojedinačnih razmišljanja i obzor cijele kulture. One se ne mogu prevladati sve dotle dok ne bude prevladan povijesni trenutak čiji su one izraz. Često sam ustanovio: neki »antimarksistički« argument samo je prividna obnova neke predmarksističke ideje. Svako tobožnje »prevladavanje« marksizma u najgorem je slučaju ponovni pad u predmarksizam, u najboljem pak slučaju ponovno otkrivanje neke misli već sadržane u filozofiji za koju se držalo da je prevladana. Što se tiče »revizionizma«, on je neka opće poznata istina, ili besmislenost; nema razloga da se neka živa filozofija ponovo prilagođava tijeku svijeta; ona mu se sama prilagođava u tisuću pojedinačnih pothvata i istraživanja, jer ona tvori jedno s kretanjem društva. Čak i oni koji sebe drže najvjernijim glasnogovornicima svojih prethodnika, usprkos svojoj dobroj volji, mijenjaju misli koje hoće naprosto ponoviti; metode se mijenjaju zato što se primjenjuju na nove predmete. Ako filozofski pokret prestaje, onda se dogodila jedna od dvije stvari: on je umro ili zapao »u krizu«. U prvome slučaju nije riječ o revidiranju, nego o rušenju jedne dotrajale zgrade. U drugom je slučaju »filozofska kriza« osebujan izraz jedne društvene krize, i nepokretnost je filozofije uvjetovana protivurječjima što razdiru društvo: neka tobožnja »revizija«

što bi je izvršili »stručnjaci« ne bi dakle bila drugo nego idealistička mistifikacija bez ikakva pravog značenja. Jedino samo kretanje povijesti, borba ljudi na svim područjima i svim razinama ljudske djelatnosti oslobađa zarobljenu misao i omogućuje joj da postigne svoj puni razvitak.

Obrazovani ljudi koji dolaze poslije velikih doba procvata i uređuju sisteme ili pomoću novih metoda prodiru u nepoznata područja, koji teoriji nameću praktičke funkcije i njome se služe kao konstruktivnim i destruktivnim oruđem, ne mogu se prikladno nazvati filozofima: oni izrabljuju kulturnu domenu, prave inventuru i podižu poneke zgrade; čak ponekad poduzimaju neke unutarnje preinake; no oni se još hrane živom mišlju velikih mrtvaca. Njih nosi nadiruća gomila, ona tvori njihov kulturni medij i njihovu budućnost, određuje polje njihovih istraživanja pa i njihovo »stvaralaštvo«. Predlažem da se ti *relativni* ljudi zovu ideolozima. I budući da je riječ o egzistencijalizmu, bit će razumljivo da ga ja smatram *ideologijom:* to je parazitarni sistem što živi na rubu znanja kojemu se u početku suprotstavljao, a danas pokušava da se u njega uključi. Radi boljeg razumijevanja njegovih sadašnjih težnji i njegove funkcije potrebno je vratiti se natrag sve do Kierkegaarda.

Najopsežnija filozofska totalizacija jest hegelizam. Tu je znanje uzdignuto do svojega najvišeg digniteta: ono se više ne ograničava na to da smjera bitku izvana, ono se sjedinjuje s njim i rastvara ga u sebi; duh se objektivira, otuđuje i neprestano vraća sebi, on se ozbiljuje pomoću svoje vlastite povijesti. Čovjek se ospoljuje i gubi u stvarima, ali se cijelo otuđenje nadmašuje apsolutnim znanjem filozofa. Tako su naša rastrganost i protivurječja, što tvore našu nesreću, samo momenti koji nastupaju kako bi se ukinuli. Mi nismo samo *znajući:* u trijumfu intelektualne samosvijesti pokazuje se da smo i *znani;* znanje prodire kroz nas i dodjeljuje nam mjesto prije no što će nas rastvoriti; mi smo živući uključeni u najvišu totalizaciju; stoga sistem apsorbira *istinsko proživljavanje* tragičnoga iskustva, patnje što vodi u smrt, poput nekog relativno apstraktnog određenja koje mora naći svoje posredovanje kao prijelazni moment koji vodi apsolutnome, onome jedinom istinski konkretnom.

U poredbi s Hegelom Kierkegaard jedva da se može održati; dakako on nije filozof: taj je naslov, uostalom, i on sam

izričito odbijao. Zapravo on je kršćanin koji se ne da utrpati u sistem i koji protiv Hegelova »intelektualizma« neprestano ističe nesvodljivost i osebujnost onoga proživljenog. Nesumnjivo bi neki hegelovac — kako je to primijetio Jean Wahl — tu romantičku i nasrtljivu svijest ubrojio u »nesretnu svijest«, već ukinuti, i u svojim bitnim značajkama spoznati moment. No Kierkegaard poriče baš to objektivno znanje: za njega je svako ukidanje nesretne svijesti samo verbalno. *Egzistentni* [egzistirajući] se čovjek ne može progutati sistemom ideja; jer ma što se reklo i mislilo o patnji, ona izmiče znanju baš u onoj mjeri u kojoj se ona trpi po sebi i za sebe, i znanje je ne može promijeniti. »Filozof gradi palaču od ideja a stanuje u kolibi.« Dakako Kierkegaard hoće da obrani religiju. Hegel nije htio da se kršćanstvo može »ukinuti«, i upravo ga je zato učinio najvišim momentom ljudske egzistencije, Kierkegaard nasuprot tome insistira na transcendenciji božanskoga; čovjeka i Boga on stavlja u beskrajnu udaljenost, egzistencija Svemogućega ne može biti predmetom nekog objektivnog znanja, ona tvori cilj subjektivne vjere. I ta se vjera sa svoje strane, u svojoj snazi i iskonskoj pozitivnosti, nikada ne može ukinuti i klasificirati poput nekog momenta, niti svesti na neku spoznaju. To ga je dovelo dotle da objektivnoj općenitosti biti suprotstavi čistu subjektivnost u svojoj jednokratnosti, mirnom posredovanju cijele zbiljnosti — strogu i strastvenu nepomirljivost neposrednoga života, i *usprkos* skandalu spram znanstvenog uvida — vjeru, koja mu se tvrdoglavo odupire. On posvuda traži sredstva kako bi izbjegao strašnom »posredovanju«; on otkriva u samome sebi takve opreke, neodređenosti, dvosmislice, koje se ne mogu ukinuti: paradokse, dvosmislenosti, prekide, dileme itd. U svoj toj rastrganosti Hegel bi nesumnjivo vidio samo protivurječja u nastajanju ili razvitku; ali upravo mu to Kierkegaard predbacuje: još prije no što je njih postao svjestan, filozof je iz Jene već odlučio da sve te momente smatra okrnjenim predstavama. Zapravo, *subjektivni* se život, u mjeri u kojoj je proživljen, uopće ne može učiniti predmetom nekog znanja; on načelno izmiče spoznaji jednako kao što se ni odnos onoga koji vjeruje spram transcendencije ne može pojmiti u obliku *ukidanja*. Ta unutrašnjost koja teži da se afirmira naspram svakog filozofskog nastojanja u svojoj ograničenosti i beskraj-

noj dubini, ta subjektivnost što leži s onu stranu jezika kao osobna pustolovina svakog pojedinca naspram drugih i Boga, upravo je to Kierkegaard nazvao *egzistencijom*...

Kierkegaard je možda bio prvi koji je, protiv Hegela i zahvaljujući njemu, utvrdio nesamjerljivost zbiljnosti i znanja. I ta inkomenzurabilnost može postati izvorom jednog konzervativnog iracionalizma: to je jedan od načina kako se može shvatiti djelo tog ideologa. No ono se može shvatiti i kao smrt apsolutnog idealizma, jer ideje ne mijenjaju ljude, i nije dostatno spoznati uzroke neke strasti da bi se ona ukinula. Treba je proživjeti, suprotstaviti joj druge strasti, tvrdoglavo je opovrgavati, ukratko *naprezati se*.

Iznenađuje što marksizam upućuje isti prigovor Hegelu, premda s drugog gledišta. Za Marxa, naime, Hegel je opredmećenje, jednostavno ospoljenje čovjeka u svijetu, pobrkao s njegovim otuđenjem, koje čovjekovo ospoljenje okreće protiv njega samoga. Samo po sebi — kako Marx često naglašava — opredmećenje bi bilo takav razvitak koji bi čovjeku, koji neprestano proizvodi i reproducira svoj život i mijenjajući prirodu mijenja i sama sebe, dopuštao »da sama sebe promatra u svijetu koji je sam stvorio«. Nikakvo dijalektičko opsjenarstvo ne može odstraniti otuđenje, jer pri tom nije riječ o nekoj pukoj igri pojmova, nego o zbiljskoj povijesti: »U društvenoj proizvodnji svoga života ljudi stupaju u određene, nužne odnose, nezavisne od njihove volje, odnose proizvodnje, koji odgovaraju određenom stupnju razvitka njihovih materijalnih proizvodnih snaga. Cjelokupnost tih odnosa proizvodnje tvori ekonomsku strukturu društva, realnu osnovu, na kojoj se diže pravna i politička nadgradnja i kojoj odgovaraju određeni oblici društvene svijesti.« U sadašnjoj su pak fazi naše povijesti proizvodne snage došle u sukob s odnosima proizvodnje. Stvaralački je rad otuđen, čovjek se ne prepoznaje u svojem vlastitom proizvodu, i njegov mučni trud javlja mu se poput neprijateljske sile. Budući da otuđenje nastupa kao rezultat toga sukoba, ono je povijesna zbiljnost i nipošto se ne može svesti na neku ideju. Da bi se ljudi oslobodili otuđenja i njihov rad postao čisto opredmećenje njih samih, nije dovoljno »da svijest misli samu sebe«, za to je potreban *materijalan* rad i revolucionarna *praksa* [praxis]. Kada Marx piše: »Kao što god neki individuum ne prosuđujemo po tome što on o sebi

misli, tako ni o... prevratnoj epohi ne sudimo prema njezinoj svijesti«, onda time označava prednost akcije (rada i društvene *prakse)* pred znanjem i njihovu različitost. On također tvrdi da se čovjek kao činjenica ne može svesti na spoznaju, nego da on sebe mora hraniti i proizvoditi se; samo što on tu činjenicu ne brka s praznom subjektivnošću nekog puritanskog i mistificiranog malograđanstva: čovjeka kao činjenicu on čini neposrednom temom filozofske totalizacije; konkretnoga čovjeka on stavlja u središte svojih istraživanja, čovjeka koji se u isti mah određuje svojim potrebama, materijalnim uvjetima svoje egzistencije i prirodom svojega rada, to će reći svojom borbom protiv stvari i ljudi.

Prema tome Marx ima pravo u isti mah naspram Kierkegaarda i naspram Hegela, jer s prvim ističe osebujnost ljudske egzistencije, i jer se drugim shvaća konkretnoga čovjeka u svojoj objektivnoj zbiljnosti. Pod tim uvjetima moglo bi se činiti prirodnim da je egzistencijalizam kao idealistički protest protiv hegelizma izgubio svaku upotrebljivost i da nije preživio propast hegelizma.

Odista on je privremeno nestao s pozornice: u svom općem pohodu protiv marksizma građansko se mišljenje poziva na poslijekantovce, na samoga Kanta i na Descartesa: ono nije došlo na ideju da se obrati Kierkegaardu. Danac se opet javlja tek početkom 20. stoljeća, kada se marksistička dijalektika pokušava pobiti na taj način da joj se suprotstavljaju pluralizmi, dvosmislice, paradoksi, tj. u času kada je građansko mišljenje prvi puta prisiljeno da se povlači. Pojava njemačkoga egzistencijalizma između dva rata svakako odgovara — barem u Jaspersa (Heideggerov je slučaj isuviše složen da bih ga ovdje mogao izložiti) — jednoj prikrivenoj volji da se ponovo oživi transcendencija. Moglo bi se čak pitati — kako je to primijetio Jean Wahl — nije li Kierkegaard svoje čitače vukao u dubinske subjektivnosti jedino zato da im omogući kako bi tamo otkrili nesreću čovjeka bez Boga. Ta bi stupica potpuno odgovarala načinu »velikog samotnika«, koji je nijekao komunikaciju među ljudima i za utjecanje na sebi slične nije poznavao drugoga sredstva do »indirektnog čina«.

Jaspers igra otvorenim kartama: on se ograničio na to da komentira svoga učitelja, njegova se originalnost sastoji

prije svega u tome da neke teme ističe a druge potiskuje. Transcendencija npr. u prvi mah izgleda tom mišljenju potpuno strana, a zapravo igra u njemu vrzino kolo; ona se naslućuje u našem sustajanju, ona je njegov najdublji smisao. Ta se misao nalazi već u Kierkegaarda, ali je manje istaknuta, budući da taj kršćanin misli i živi u okviru jedne objavljene religije. Ne spominjući uopće objavu, Jaspers nas — pomoću diskontinuiteta, pluralizma i nemoći — vraća čistoj i formalnoj subjektivnosti koja otkriva sebe i transcendenciju u svojem sustajanju. Uspjeh kao *objektivacija* zapravo bi osobi dopuštao da se uvrsti među stvari i time je prisilio da samu sebe prekorači. Meditiranje o sustajanju savršeno odgovara jednom djelomično dekristijaniziranom građanstvu koje žali za vjerom, zato što je izgubilo povjerenje u svoju racionalističku i pozitivističku ideologiju. Već Kierkegaard drži da je svaka pobjeda varljiva, zato što čovjeka odvraća od sama sebe. Kafka je tu kršćansku temu ponovo dotaknuo u svojem *Dnevniku*, i u njemu se može naći stanovita istina, jer u jednom svijetu otuđenja pojedinačni pobjednik sebe više ne prepoznaje u svojoj pobjedi i biva njezinim robom. To pak do čega je Jaspersu stalo sastoji se u tome da odatle izvede subjektivni pesimizam, te učini da ovaj uvire u teološki optimizam koji se ne usuđuje da spomene svoje ime; transcendecija naime ostaje prikrivena, ona se pokazuje samo svojim odsustvom. Pesimizam se ne prevladava, nego se samo *naslućuje* pomirenje ostajući na razini nesavladivog protivurječja i totalne rastrganosti. Ta se osuda dijalektike ne upravlja više protiv Hegela, nego protiv Marxa. Nije više riječ o odbijanju *znanja*, nego o odbijanju *prakse*. Kierkegaard nije htio da figurira kao pojam u Hegelovu sistemu, Jaspers *kao individuum* odbija suradnju na povijesti što je prave marksisti. Kierkegaard je odista učinio korak naprijed spram Hegela, jer je istaknuo *zbiljnost* proživljenoga, Jaspers, naprotiv, predstavlja nazadak spram povijesnog kretanja, budući da se iz realnoga kretanja *prakse* povlači u neku apstraktnu subjektivnost čiji se jedini cilj sastoji u tome da se postigne stanoviti unutarnji *kvalitet*. Sve do nedavna ta je ideologija povlačenja dobro izražavala držanje jedne određene Njemačke, koja se ne može odriješiti svojih obaju poraza, i stanovitog evropskog građanstva koje svoje povlastice hoće opravdati aristokracijom duše,

pobjeći od svoje objektivnosti u neku probranu subjektivnost i predati se nekoj neizrecivoj sadašnjosti, kako ne bi vidjelo svoju budućnost. Filozofski gledano to je mlitavo i podmuklo mišljenje samo preživjeli ostatak koji ne pobuđuje veće zanimanje. No postoji i drugi egzistencijalizam koji se razvija na rubu marksizma i nije uperen protiv njega. Na njega se mi pozivamo i o njemu će sada biti riječ.

Samo svojom *zbiljskom* prisutnošću neka filozofija mijenja strukture znanja, stvara nove ideje, te čak, iako najavljuje praktičke perspektive neke eksploatirane klase, ona polarizira kulturu vladajućih klasa i mijenja je. Marx veli da su vladajuće ideje — ideje vladajuće klase. On ima *potpuno* pravo: 1925, kad mi bijaše dvadeset godina, nije bilo katedre za marksizam na sveučilištu, i komunistički su se studenti dobro čuvali da se pozivaju na marksizam ili da ga uopće spominju u svojim disertacijama; ta oni bi bili propali na svim svojim ispitima. Strah pred dijalektikom bijaše takav da nam i sam Hegel ostade nepoznat. Svakako smjeli smo čitati Marxa, svjetovali su nam da ga čitamo: treba ga poznavati »kako bi ga se pobilo«. No bez hegelovske tradicije i bez marksističkih učitelja, bez programa i bez odgovarajućih misaonih instrumenata našoj je generaciji, kao i onoj što je prethodila i onoj što je slijedila, historijski materijalizam ostao posve nepoznat. Naprotiv, do u tančine učili su nas aristotelovsku logiku i logistiku. U to sam doba čitao *Kapital* i *Njemačku ideolgiju:* sve sam izvrsno razumio, a ipak apsolutno ništa. Razumjeti, naime, znači promijeniti se, samoga sebe prestupiti. Ta me lektira nije promijenila. Što me je, naprotiv, počelo mijenjati, bijaše *zbiljnost* marksizma, tegobno prisustvo radničkih masa u mom obzoru, golemo i tamno tijelo koje je *živjelo* marksizam, *prakticiralo* ga, i ono je iz daljine neodoljivo privlačilo malograđanske intelektualce. Ta filozofija, dok smo je studirali u knjigama, nije za nas imala nikakvu prednost. Jedan svećenik[1] koji je o Marxu upravo napisao opsežno i uostalom veoma zanimljivo djelo, izjavljuje posve mirno na prvim stranicama: »Moguće je studirati Marxovu misao jednako pouzdano kao djelo bilo kojeg drugog filozofa ili sociologa«. Upravo to bijaše ono što smo i mi mislili; utoliko ukoliko nam je ta misao bivala

---

[1] Jean-Yves Calvez, *La pensée de Karl Marx*, Paris, 1956. p. 17

razumljivom pomoću pisanih riječi, mi smo ostali »objektivni«; rekosmo sebi: »To su shvaćanja jednoga njemačkog intelektualca koji je živio u Londonu sredinom prošloga stoljeća«. No kada je ta misao nastupila kao realno određenje proletarijata, kao temeljni smisao njegovih čina po sebi i za sebe, ona nas je neprimjetno i neodoljivo privlačila, i preoblikovala cijelu našu već stečenu kulturu. Ponavljam: nipošto nas nije uznemirivala ideja, pa niti položaj radničke klase, o kojoj smo imali samo apstraktnu teorijsku spoznaju, ali nikakvo iskustvo. Ne: bijaše to jedno povezano s drugim, bio je to proletarijat kao utjelovljenje i sredstvo ideje, kako smo to sebi govorili našim žargonom idealista koji su prekinuli s idealizmom. I ja vjerujem da ovdje valja upotpuniti Marxovu formulu: kada klasa na usponu dospije do svijesti o samoj sebi, to osvješćivanje, usprkos razdaljini, djeluje i na intelektualce i rastvara ideje u njihovim glavama. Odbili smo službeni idealizam u ime »tragike života« [Unamuno]. Taj proletarijat koji je stajao daleko od nas, nevidljiv i nedohvatljiv, ali sebe svjestan i djelatan, pružao nam je — za mnoge od nas doduše nejasan — dokaz da su *svi* sukobi neriješeni. Bijasmo odgojeni u duhu građanskoga humanizma, i taj se optimistički humanizam raspršio čim smo oko našega grada otkrili beskrajne gomile »pod-ljudi svjesnih svoje pod-čovječnosti«. No mi smo to rasprskavanje osjetili na način još idealistički i individualistički: naši su nam najdraži autori tada razjašnjavali da je egzistencija *skandal*. Što nas je zanimalo, međutim, bili su realni ljudi sa svojim radom i svojim brigama; zahtijevali smo jednu filozofiju koja bi sve to uzimala u obzir, a da pri tom nismo zamijetili da ona već opstoji i da je baš ona bila ta koja je u nama probudila taj zahtjev. U ono je doba jedna knjiga naišla na velik odjek među nama: *Prema konkretnom* [Vers le concret] Jeana Wahla. No bijasmo razočarani još i onim »prema«: htjeli smo *poći* od totalnoga konkretnog i dospjeti do apsolutno konkretnog. Ali djelo nam se svidjelo zato što je idealizam dovodilo u nepriliku otkrivajući paradokse, dvosmislenosti i neriješene sukobe u svijetu. Naučili smo da pluralizam (taj pojam desnice) obraćamo protiv optimističkog i monističkog idealizma naših profesora, i to u ime jedne misli ljevice koja sebe još nije bila svjesna. S oduševljenjem prihvatismo sve nauke koje su ljude dijelile u

međusobno odijeljene grupe. Kao »malograđanski« demokrati odbismo rasizam, ali bila nam je draga pomisao da će nam »primitivni mentalitet«, svijet djeteta i luđaka ostati potpuno nepristupačan. Pod utjecajem rata i ruske revolucije suprotstavljali smo silu — dakako samo teorijski — blagim snovima naših profesora. Bijaše to rđava sila (uvreda, svađa, samoubojstava, umorstava, nepopravljivih katastrofa) koja je prijetila da nas odvede fašizmu. Ali u našim je očima ona imala tu prednost da naglašava protivurječja zbiljnosti. Tako nas je marksizam kao »filozofija koja je postala svijetom« otrgnula od odumrle kulture jednog preživjelog građanstva što je životarilo od svoje prošlosti. Bacismo se slijepo na opasan put jednog pluralističkog realizma koji je smjerao na čovjeka i stvari u njihovoj »konkretnoj« egzistenciji. No pri tom smo ipak ostali u okviru »vladajućih ideja«: naprosto još nismo došli na pomisao da čovjeka, što smo ga htjeli spoznati u realnom životu, ponajprije moramo promatrati kao radnika koji proizvodi svoje životne uvjete. Dugo smo vrijeme brkali *cjelinu* i *pojedinačno;* pluralizam — koji nam je tako dobro poslužio protiv Brunschvicgova idealizma — onemogućavao nam je da shvatimo dijalektičku totalizaciju. Sviđali smo se samima sebi opisujući bitnosti i umjetno izolirane tipove, umjesto da ponovo uspostavljamo sintetičko kretanje neke »postale« istine. Političke su nas zgode dovele dotle da shemu »klasne borbe« pretvorimo u neku vrstu rešetke, više udobne nego takve što bi služila istini: bila je potrebna cijela krvava povijest prve polovice ovoga stoljeća da nas nauči shvaćati zbiljnost i da nam dodijeli naše mjesto u jednom rastrganom društvu. Rat je napokon omogućio da popucaju zastarjeli okviri našega mišljenja. Rat, okupacija, pokret otpora i godine što su slijedile. Htjedosmo se boriti na strani radničke klase, napokon smo razumjeli da je ono konkretno povijest i dijalektički čin. Odrekosmo se realističkog pluralizma, da bismo ga ponovo našli u fašista, i otkrismo svijet.

Zašto je dakle »egzistencijalizam« očuvao svoju autonomiju? Zašto se nije rasvorio u marksizmu?

Lukács je vjerovao da će na to pitanje odgovoriti svojom knjigom *Egzistencijalizam i marksizam*. Po njegovu mišljenju buržoaski su intelektualci bili prisiljeni »da napuste

metodu idealizma, zadržavši njegov temelj i njegove rezultate: povijesnu nužnost nekog 'trećeg puta' (između materijalizma i idealizma) u egzistenciji i u građanskoj svijesti doba imperijalizma«. Mi ćemo kasnije pokazati kakva je pustošenja ta volja za konceptualizacijom *a priori* izvršila unutar marksizma. Ovdje ćemo naprosto primijetiti kako Lukács sebi uopće ne polaže računa o jednoj odlučnoj činjenici: mi smo u *isto doba* bili uvjereni s jedne strane da historijski materijalizam pruža jedino valjano tumačenje povijesti, i s druge strane da egzistencijalizam ostaje jedini konkretni pristup zbiljnosti. Nipošto ne želim nijekati protivurječnost takva stava; naprosto tvrdim da Lukács nije imao ni pojma o njoj. Pa ipak su mnogi intelektualci i mnogi studenti živjeli i još uvijek žive u napetosti između ta dva zahtjeva. Odakle to? To proizlazi iz jedne okolnosti koju je Lukács savršeno poznavao, ali o kojoj u ono doba ništa nije mogao reći: nakon što nas je privukao kao što mjesec privlači plimu, nakon što je preobrazio sve naše ideje, nakon što je u nama rastvorio sve kategorije građanskoga mišljenja, marksizam nas je iznenada ostavio na cjedilu. On više nije udovoljavao našoj potrebi za razumijevanjem; na novom području gdje smo se nalazili on više nije imao ičemu novom da nas pouči, zato što je stagnirao...

Marksizam je zastao; upravo zato što ta filozofija hoće da svijet izmijeni, zato što ona smjera na »bivanje-svijetom filozofije«, što ona jest i hoće da bude *praktička*, u njoj je došlo do dubokog rascjepa koji je teoriju potisnuo na jednu, a praksu na drugu stranu... To odvajanje teorije i prakse dovelo je do preobrazbe prakse u besprincipijelni empirizam, a teoriju pretvorilo u čisto i kruto znanje. S druge je strane planifikacija, što ju je nametala jedna birokracija koja neće da prizna svoje zablude, upravo time postala nasiljem nad zbiljnošću, i kako se buduća proizvodnja jednoga naroda određivala po uredima, često izvan svog teritorija, to je nasilje imalo za uzvrat apsolutni idealizam: ljudi su se i stvari *a priori* podvrgavali idejama; ako iskustvo nije potvrđivalo predviđanja, moglo je imati samo krivo... Godinama je marksistički intelektualac vjerovao da služi svojoj stranci time što siluje iskustvo, izostavljajući neprijatne pojedinosti, grubo pojednostavnjujući datosti, i povrh svega poimajući

događaje *prije* no što ih je proučio. Pri tom ne govorim samo o komunistima, nego i o svima drugima — simpatizerima, trockistima i trockizerima; jer oni su to *postali* svojom simpatijom za KP ili svojom opozicijom protiv nje...

Danas se društveno i povijesno iskustvo više ne očituje u znanju. Građanski se pojmovi jedva obnavljaju i brzo troše; onima koji se održavaju nedostaje temelj: zbiljska ostvarenja američke sociologije ne mogu prikriti njihovu teorijsku neizvjesnost; nakon munjevitog starta psihoanaliza se potpuno ukrutila. Brojne su spoznaje ali nedostaje osnov. Marksizam raspolaže teorijskim temeljima, on obuhvaća cjelokupnu ljudsku djelatnost, ali on više ništa ne *zna:* njegovi su pojmovi *diktati;* njegov cilj nije više stjecanje spoznaja, nego da se *a priori* konstituira u apsolutno znanje. Naspram toga dvostrukog neznanja egzistencijalizam se mogao preporoditi i održati jer je ponovo istaknuo zbiljnost čovjeka, kao što je Kierkegaard protiv Hegela isticao svoju vlastitu zbiljnost. Samo što je Danac odbijao hegelovski pojam čovjeka i zbiljnosti. Nasuprot tome egzistencijalizam i marksizam smjeraju istom predmetu, samo što je marksizam čovjeka rastvorio u ideji, dok ga egzistencijalizam traži svugdje *gdje on jest,* pri njegovu radu, kod kuće, na ulici. Mi svakako ne tvrdimo — poput Kierkegaarda — da je taj zbiljski čovjek nespoznatljiv. Mi samo velimo da nije poznat. Ako on privremeno izmiče znanju, onda je to zato što su jedini pojmovi kojima raspolažemo posuđeni od idealizma desnice ili ljevice. Ta dva idealizma ne smijemo pobrkati: prvi zaslužuje svoje ime zahvaljujući *sadržaju* svojih pojmova, a drugi na temelju *upotrebe* što je on danas čini sa svojim pojmovima. Zacijelo je istina da marksistička *praksa* u masama ne zrcali ili veoma malo zrcali sklerozu teorije. No upravo opreka između revolucionarne akcije i skolastike opravdavanja sprečava čovjeka-komunista, u socijalističkim kao i buržoaskim zemljama, da stekne jasnu samosvijest. Odista je jedna od najfrapantnijih značajki naše epohe što se povijest odvija bez svijesti o sebi. Sigurno će netko primijetiti da je uvijek bilo tako; i to je istina sve do druge polovice prošloga stoljeća. Ukratko, sve do Marxa. No to što tvori snagu i bogatstvo marksizma bio je njegov najradikalniji pokušaj da rasvijetli povijesni proces u svom totalitetu. No već dvadeset godina njegova sjena zamračuje po-

vijest: zato što je on prestao da živi *s njome* i pomoću birokratskog konzervatizma pokušao da mijenu svede na istovetnost.

Ipak, treba nas ispravno razumjeti: ta skleroza nije normalno starenje. Ona je rezultat jednog naročitog stanja stvari u svijetu; marksizam još ni izdaleka nije iscrpen, on je još posve mlad, gotovo u začetku: on se jedva tek započeo razvijati. On dakle ostaje filozofija našega vremena: on je nenadmašiv, budući da prilike iz kojih je on proistekao još nisu prevladane. Svo naše mišljenje može se oblikovati samo na tom tlu; ono se mora držati u tom okviru, ili će se izgubiti u praznom, ili će nazadovati. Egzistencijalizam se kao i marksizam obraća iskustvu da bi ondje otkrio konkretne sinteze; on te sinteze može pojmiti samo kao momente jedne dijalektičke i dinamične totalizacije što nije drugo nego povijest, ili — sa striktno kulturnog gledišta kamo smo se ovdje postavili — »bivanje-svijetom-filozofije« [»devenir-monde-de-la-philosophie«]. Za nas istina biva, bivala *jest* i *bude* bivala. To je jedna totalizacija koja se neprestano totalizira; pojedine činjenice ne znače ništa, nisu ni istinite ni lažne sve dok posredovanjem raznovrsnih posebnih totaliteta nisu uključene u tok totalizacije. Nastavimo: kada Garaudy piše (*Humanité* od 17. svibnja 1955): »Jedino marksizam danas pruža koordinatni sistem koji omogućuje da se neka misao smjesti i definira na bilo kom području, od političke ekonomije do fizike, od povijesti do etike«, onda se mi s njime slažemo. I mi bismo se također slagali da je on svoju tvrdnju proširio — što nije bila njegova namjera — i na čine individua i masa, djela, načine života i rada, na čuvstva, osebujni razvitak neke ustanove ili nekog karaktera. Da nastavimo i dalje, mi se također potpuno slažemo s Engelsom kada on piše u onom pismu što je Plehanovu dalo povoda za čuveni napad na Bernsteina: »Ne opstoji dakle, kako se tu i tamo lagodno pokušava predstaviti, neko automatsko djelovanje ekonomskog položaja, nego ljudi čine svoju povijest sami, ali u danoj sredini koja njih uvjetuje, na temelju zbiljskih odnosa, među kojima su ekonomski — premda na njih mogu utjecati drugi politički i ideološki — ipak u krajnjoj instanciji odlučujući, te oni u svim odnosima tvore crvenu nit koja jedina omogućuje njihovo razumijevanje«. [Usp. pismo Starkenburgu, od 25. siječnja 1894. — *Prev.*] Već se znade da

mi ekonomske uvjete ne shvaćamo kao naprosto statičku strukturu nekog nepromjenljivog društva; njihova protivurječja tvore pokretnu snagu povijesti. Smiješno je kako Lukács, u već navedenom djelu, vjeruje da će se od nas razlikovati pozivajući se na slijedeću marksističku definiciju materijalizma: »Primarnost egzistencije pred sviješću«, dok egzistencijalizam — njegovo ime to dostatno pokazuje — tu primarnost uzdiže do principa.

Da budemo još precizniji; mi se bezrezervno suglašavamo s onom formulom *Kapitala* kojom Marx namjerava definirati svoj »materijalizam«: »Način proizvodnje materijalnoga života uvjetuje proces društvenoga, političkoga i duhovnog života uopće«[1]; a to uvjetovanje mi ne možemo razumjeti drugačije nego kao dijalektičko kretanje (protivurječja, ukidanje, totalizacija). M. Rubel mi prigovara što u svom članku iz 1946. *Materijalizam i revolucija* nisam uzeo u obzir taj »marksistički materijalizam«. Ali on sam navodi razlog za taj propust: »Istina je da autor ima u vidu više Engelsa no Marxa«. Da. I prije svega današnje francuske marksiste. No Marxov mi stav izgleda nenadmašivo evidentan *ukoliko* sve promjene društvenih odnosa i napredak tehnike čovjeka ne oslobode od jarma oskudice. Poznato je ono mjesto gdje Marx spominje epohu najdalje budućnosti: »Carstvo slobode počinje zapravo tek tamo gdje prestaje rad koji je određen nevoljom i izvanjskom svrsishodnošću; po prirodi stvari ono dakle leži s onu stranu sfere prave materijalne proizvodnje« (*Kapital*, III, Zagreb 1948, str. 756). Čim *za sve* bude opstojao dio *zbiljske* slobode s onu stranu proizvodnje života, marksizam je svoje preživio; na njegovo će mjesto stupiti jedna filozofija slobode. Ali mi nemamo nikakvo sredstvo, nikakvo intelektualno oruđe, nikakvo konkretno iskustvo koji bi nam omogućili da tu slobodu i tu filozofiju sebi predstavimo.

Ova razmatranja omogućuju da se shvati zašto se u isti mah u potpunosti možemo suglasiti s marksističkom filozofijom, a ipak privremeno sačuvati autonomiju egzistencijalističke ideologije...

---

[1] Sartre propustom navodi pogrešan izvor tog citata, koji ne potječe iz *Kapitala*, nego iz predgovora *Prilogu kritici političke ekonomije*. — *Prev.*

Prema tome samostalnost egzistencijalnih istraživanja nužno slijedi iz negativnosti marksističkih (a ne marksizma *kao takvog*). Sve dotle dok doktrina ne bude priznala svoju anemiju, dokle god svoje znanje bude temeljila na dogmatskoj metafizici (dijalektici prirode) umjesto da se opire o razumijevanje živoga čovjeka, dokle god sve ideologije, koje — poput Marxa — bitak hoće odvojiti od znanja, i u antropologiji spoznaju čovjeka hoće utemeljiti na ljudskoj egzistenciji, bude odbacivala kao iracionalizam, sve dotle će egzistencijalizam nastaviti svoja istraživanja. To znači, on će pokušati da podatke marksističkoga znanja pomoću posrednih spoznaja (tj. kako vidjesmo, pomoću riječi koje regresivno označavaju egzistencijalne strukture) rasvijetli i u okviru marksizma stvori istinsku *razumijevajuću spoznaju*, koja će ponovo naći čovjeka u društvenom svijetu i pratiti ga sve do njegove prakse, odnosno projekta koji čovjeka na temelju određene situacije suočava s društveno mogućim. Egzistencijalizam se prema tome javlja kao fragment sistema koji je dospio izvan znanja. Od onoga dana pak kada marksizam prihvati ljudsku dimenziju (tj. egzistencijalni projekt) kao ishodište antropološkoga znanja, egzistencijalizam neće više imati razloga da opstoji. On će biti apsorbiran, ukinut i sačuvan pomoću totalizirajućeg kretanja filozofije. On će prestati da bude posebno područje istraživanja i postati temeljem svega istraživanja. Opaske učinjene u ovom eseju, u skromnom okviru naših mogućnosti, smjeraju na to da približe trenutak toga rastvaranja.

Naslov originala: *Critique de la raison dialectique* (précédé de *Question de methode*), tome I, Théorie des ensembles pratiques, Paris 1960, pp. 15—25, 28—32, 107, 110—111. Preveo Danilo Pejović.

MAURICE MERLEAU-PONTY

# POHVALA FILOZOFIJE

Opravdano je vjerovati da i naše vrijeme također odbacuje filozofa u samome sebi i da će filozofija, štaviše, u njemu biti samo *laka stvar*. Jer filozofirati znači tražiti, znači implicirati da ima stvari koje treba vidjeti i reći. No danas jedva da još tražimo. »Vraćamo« se jednoj ili drugoj tradiciji, »branimo« je. Naša se uvjerenja temelje manje na zamijećenim vrijednostima ili istinama, a više na porocima i zabludama što ih mi nećemo. Malo stvari volimo ako ih se mnogo gnušamo. Naše je mišljenje — mišljenje u odstupanju i povlačenju. Svatko ispašta svoju mladost. To je propadanje u skladu s hodom naše povijesti. Prešavši jednu tačku usiljenosti ideje se prestaju množiti i živjeti, one spadaju na razinu opravdanja i izgovora, to su svetinje, pitanja časti, i to što se visokoparno naziva kretanjem ideja svodi se na zbir naših čežnja, mržnja, strahovanja i fobija. U tom svijetu gdje poricanja i nabusite strasti stupaju na mjesto izvjesnosti ne traži se prije svega da bi se uvidjelo, a samo je to filozofija, budući da ona zahtijeva uviđanje, što biva bogohuljenje. Bit će lako da se to pokaže na primjeru dvaju apsoluta koji se nalaze u središtu naših raspravljanja: Boga i povijesti.

Neobično je konstatirati da danas jedva da dokazujemo Boga kako su to činili sveti Toma, sveti Anselmo ili Descartes. Dokazi se obično pod-razumijevaju i ograničavamo se na to da odbacujemo poricanje Boga bilo tako da u novim filozofijama tražimo neku pukotinu kroz koju bi se ponovo mogao pojaviti pojam uvijek pretpostavljenog nužnog bića, bilo, naprotiv, ukoliko ga te filozofije odlučno stavljaju u pitanje, da ih ukratko diskvalificiramo kao *ateizam*. Čak i tako jasna razmišljanja kao ona oca de Lubaca o ateističkom humanizmu ili ona g. Maritaina o značenju suvreme-

nog ateizma vode se tako kao da se sva filozofija, ukoliko ona nije teološka, svodi na poricanje Boga. Otac de Lubac zadaje sebi kao predmet istraživanja ateizam koji, kako on veli, uistinu hoće »zamijeniti ono što razara«, koji dakle započinje razaranjem onoga što hoće zamijeniti, i koji je, poput Nietscheova ateizma, radije neka vrsta bogoubojstva. G. Maritain istražuje ono što on radoznalo naziva pozitivnim ateizmom i što mu se naskoro čini kao »aktivna borba protiv svakoga tko zaziva Boga«, »antiteizam«, »čin obrnute vjere«, »odbijanje Boga«, »izazov Bogu«. Dakle taj antiteizam svakako postoji, no budući da je on obrnuta teologija, on nije filozofija. i, usredotočujući diskusiju na nj, možda se pokazuje da on u sebi sadržava teologiju koju pobija, ali u isto doba sve se svodi na polemiku između teizma i antropoteizma koji sebi izmjenično upućuju pritužbu otuđenja, zaboravlja se pitati ima li filozof da izabere između teologije i apokalipse Wonderlanda ili »mistike natčovjeka«, i je li ijedan filozof ikada ustoličio čovjeka u metafizičke dužnosti Svemogućega.

Filozofija se, međutim, smješta u drugom poretku, i iz istih razloga ona izbjegava prometejski humanizam i suparničke tvrdnje teologije. Filozof ne kaže da je konačno ukidanje ljudskih protivurječja moguće i da nas totalni čovjek očekuje u budućnosti: kao ni bilo tko, on o tome ništa ne zna. On kaže — i to je nešto sasvim drugo — da svijet započinje, da mi ne treba da sudimo o njegovoj budućnosti prema onome što je bila njegova prošlost, da ideja neke sudbine u stvarima nije ideja nego zanos, da naši odnosi spram prirode nisu određeni jednom za uvijek, da nitko ne može znati što može učiniti sloboda, ni zamisliti kakvi će biti običaji i ljudski odnosi u jednoj civilizaciji koja više neće biti obuzeta konkurencijom i nužnošću. On svoju nadu ne polaže ni u kakvu sudbinu, čak ni sklonu, nego upravo u ono što u nama nije sudbina, u neizvjesnost (contingence) naše povijesti, i ta njegova negacija jest njegova pozicija. Treba li također reći da je filozof humanist? Ne, ukoliko se pod čovjekom razumijeva eksplikativno načelo kojim valja zamijeniti ostala načela. Ništa se ne objašnjava čovjekom, budući da on nije snaga nego jedna slabost u srcu bitka, kozmološki faktor, no mjesto gdje svi kozmološki faktori, izmjenom koja nikada nije završena, mijenjaju smisao i postaju povijest. Čovjek opstoji jednako u kontemplaciji neljudske prirode kao i u ljubavi

prema sebi. Njegova se egzistencija proteže na suviše stvari, — tačnije: na sve — da bi samu sebe učinila predmetom svojega užitka ili da bi ovlastila ono što se s razlogom naziva »ljudski šovinizam«. No ista rječitost koja izbjegava svaku religiju čovječnosti oduzima svoju potporu teologiji. Jer teologija utvrđuje slučajnost ljudskoga bića samo da bi odatle dovela do nužnoga bića, to jest da bi ga se otresla, ona se služi filozofskim divljenjem samo da bi opravdala jednu tvrdnju koja ga dovršava. Filozofija nas opominje na ono što opstanak svijeta i naš vlastiti opstanak imaju problematičkoga u sebi, budi nas dotle da nikada ne budemo izliječeni od traženja, kako reče Bergson, nekog rješenja »u bilježnici učitelja«. Otac de Lubac istražuje takav ateizam koji hoće ukinuti, kako on veli, »sve do problema tko bijaše rodio Boga u svijesti«. Taj problem filozof nipošto ne predviđa, nego ga naprotiv radikalizira, on ga stavlja iznad »rješenja« koja ga prigušuju. Ideja nužnoga bića, kao i ideja »vječne materije«, ili ideja »totalnog čovjeka«, njemu se čini prozaičnom naspram toga pojavljivanja fenomenâ na svim stupnjevima svijeta i toga stalnog rađanja kojim je obuzet da ga opiše. U toj situaciji filozof svakako može razumjeti religiju kao jedan od izraza središnjeg fenomena, ali Sokratov nas je primjer podsjetio da nije ista stvar, da je skoro suprotna stvar razumjeti religiju i pozirati je. Lichtenberg — o kojemu Kant reče da svaka njegova rečenica krije duboku misao — mislio je otprilike da Boga ne treba ni tvrditi ni nijekati, i razjasnio to na slijedeći način: »Ne treba dopustiti da sumnja bude više nego opreznost, inače ona može postati izvorom opasnosti«. Nije to zato što je on stanovite perspektive htio ostaviti otvorenim, ni zadovoljiti cio svijet. To je zato što se za svoj račun utvrdio u jednoj svijesti o sebi, o svijetu i o drugima kao »stranima« (riječ je opet njegova) koja je također razorena suparničkim objašnjenjima. Taj odlučan momenat kada čestice tvari, riječi, događaja puštaju da ih oživi jedan smisao kojemu one ocrtavaju budući obris a da ga ne sadržavaju, i ponajprije taj fundamentalni glas svijeta, već dan najmanjim brojem naših zamjedaba, o koji odjekuje spoznaja i povijest, — ista je stvar da ih ustanovimo protiv svakog naturalističkog objašnjenja i da ih odriješimo od svake najviše nužnosti. Prolazi se dakle mimo filozofiju kada se ona *definira* kao ateizam: to je filozofija kako je vidi teolog. Njezina ne-

gacija samo je početak pažnje, ozbiljnosti, iskustva na temelju kojih nju treba prosuđivati. Nadalje, ako se podsjetimo povijesti riječi ateizam, i kako se ona primjenjivala baš na Spinozu, ipak najpozitivnijeg od svih filozofa, valja prihvatiti da se ateističkim naziva svako mišljenje koje uklanja ili drugačije definira ono sveto, i da će filozofija koja ga nikada ne stavlja amo ili tamo, kao neku stvar, nego na sastavak stvari ili riječi, uvijek biti izvrgnuta tom prigovoru a da on nikada neće moći da je pogodi.

Makar kakvo bilo pozitivno značenje filozofske negativnosti, ili ma kakva bila sama prisutnost duha, otvoreno i jasno mišljenje ne može propustiti da ga odgoneta. Isto tako g. Maritain ide dotle da zahtijeva kao bitno u kršćanstvu stalno osporavanje idolā. Svetac je, piše on, »integralni ateist« naspram takva Boga koji bi bio samo jamstvo prirodnoga poretka, koji bi posvećivao sve zlo kao i sve dobro svijeta, koji bi opravdavao ropstvo, bezakonje, dječje suze, muku nevinih svetim nužnostima, koji bi, napokon, čovjeka žrtvovao kozmosu, i bio »apsurdni car svijeta«. Kršćanski Bog koji otkupljuje svijet i dostupan je molitvama, kaže g. Maritain, aktivna je negacija onoga Boga. To pogađa, zapravo, bit kršćanstva. Filozof će se samo pitati nije li prirodni i racionalni pojam Boga kao nužnoga bića neizbježno pojam cara svijeta, ne prestaje li kršćanski Bog bez njega da bude tvorac svijeta, i nije li baš filozofija ta koja tjera do kraja osporavanje lažnih bogova što ih je kršćanstvo ustoličilo u našoj povijesti. Dā, *kada* ćemo zaustaviti kritiku idola i *gdje* ćemo ikada moći reći da obitava istinski Bog, ako, kao što piše g. Maritain, plaćamo danak lažnim bogovima »svaki put kad se poklonimo pred svijetom«?

Razmotrimo li drugu temu suvremenih raspravljanja, to će reći povijest, vidjet ćemo da i tu filozofija, čini se, očajava nad samom sobom. Jedni vide u povijesti neku izvanjsku sudbinu u korist koje je filozof pozvan da sebe ukine kao filozof; drugi čuvaju filozofsku nezavisnost samo oslobađajući filozofiju od konkretne prilike i čineći od nje neki počasni alibi. *Brani* se filozofija i brani se povijest, kao suparničke tradicije. Utemeljitelji koji su živjeli u njima nisu nalazili toliko teškoća da ih učine takvima da one međusobno koegzi-

stiraju. Jer uzete u svom prvotnom stanju, u ljudskoj praksi, one čine alternativu, one zajednički nastaju i nestaju.

Hegel ih je već bio poistovetio čineći od filozofije poimanje povijesnoga iskustva, a od povijesti bivanje filozofije. No sukob među njima bio je samo prikriven: budući da je filozofija za Hegela ostala apsolutno znanje, sistem, totalitet, povijest o kojoj govori filozof nije više ozbiljno povijest, to jest nešto što se pravi, nego je to svjetska povijest, shvaćena, završena, mrtva. Obratno, povijest, budući da je čista činjenica ili događaj, uvodi u sistem kamo se uključuje jedno unutarnje kretanje koje ga razdire. Oba gledišta za Hegela ostaju istinita, i zna se da je on brižljivo održavao dvosmislicu. Čas se filozof u njega javlja kao puki čitač jedne već gotove povijesti, Minervina sova koja izlijeće tek u sumrak i kada je povijesni rad već završen, čas se čini da je on jedini subjekt povijesti, budući da je on jedini koji ne treba da je snosi i treba da je razumije uzdižući je do pojma. Zapravo, dvosmislica ide u korist filozofa: budući da je on povijest inscenirao, on u njoj nalazi samo onaj smisao koji je već stavio u nju, i on se klanja samo pred samim sobom. Možda bi se na Hegela trebalo primijeniti ono što Alain veli o najlukavijim trgovcima sna, o onima koji »nude snivanje čiji su snovi odista svijet«. Hegelova je svjetska povijest san povijesti. Kao u snovima, sve što je pomišljeno je zbiljsko, sve što je zbiljsko je mišljeno. Ljudi nemaju ništa činiti što već ne bi bilo shvaćeno u naličju stvari, u sistemu. I filozof im rado dopušta priznanje da on ne može ništa misliti što već nisu učinili oni, on im tako odobrava monopol djelotvornosti. No budući da on sebi rezervira monopol smisla, u filozofu, i samo u njemu, povijest ponovo sustiže svoj smisao. Filozof je taj koji misli i objavljuje istovetnost povijesti i filozofije, taj koji će opet reći da među njima nema istovetnosti.

Marxova novina kao Hegelova kritičara nije dakle u tome što je on u ljudsku proizvodnost stavio pokretača povijesti i filozofiju tretirao kao odraz njezina kretanja, nego u tome što je razotkrio lukavstvo kojim filozof krišom u povijest uvlači sistem, kako bi ga nakon toga u njoj opet našao i ponovo potvrdio svoju svemoć u trenu kad se činilo da se nje odriče. Sama privilegija spekulativnog filozofa, preuzetnost filozofske egzistencije, kako reče mladi Marx, da ona iscrpe sve ostale oblike egzistencije, sama je također povijesna činjeni-

ca, ona nije akt rađanja povijesti. Marx također otkriva jednu povijesnu racionalnost imanentnu životu ljudi; povijest za njega nije više samo poredak onoga gotovog ili zbiljskog kojemu bi filozof došao da podari, s racionalnošću, pravo na opstanak; ona je medij gdje se oblikuje sav smisao a naročito pojmovni ili filozofski smisao u tome što ima opravdanja. Što Marx naziva *praxis*, to je taj smisao koji se spontano ocrtava u križanju čina kojima čovjek organizira svoje odnose s prirodom i s drugima. Ona se u prvi mah ne upravlja nekom idejom svjetske ili totalne povijesti. Valja se podsjetiti kako Marx insistira na nemogućnosti da se misli budućnost. Naprotiv, analiza prošlosti i sadašnjosti omogućuje nam da u toku stvari postepeno uočimo jednu logiku koja ne vodi izvan njega, nego koja se sve više ističe u njemu, i koja se završava samo ako ljudi shvate svoje iskustvo i hoće ga preobraziti. O samom toku stvari mi znamo samo to da će on kad tad odstraniti iracionalne povijesne oblike, one što luče klice koje će ih razoriti. To odstranjivanje iracionalnoga može voditi u kaos ako se snage koje te oblike razaraju ne pokažu sposobnima da iz njih sagrade nove. Nema dakle svjetske povijesti, možda čak nikada nećemo izaći iz pretpovijesti. Povijesni je smisao imanentan međuljudskom zbivanju i krhak kao i ono. No baš iz tog razloga, zbivanje dobiva vrijednost jedne geneze uma. Filozofija više nema moć iscrpljivanja koju joj je davao Hegel, ali ona isto tako više ne može biti, kao u Hegela, jednostavni odraz jedne prethodne povijesti. Kako je još mladi Marx govorio, filozofija se kao odvojeno znanje »ukida« samo zato da bi se »ozbiljila«. Racionalnost prelazi iz pojma u srce međuljudske *praxis*, i stanovite povijesne činjenice dobivaju metafizičko značenje, filozofija živi u njima.

Odričući filozofskom mišljenju moć iscrpljivanja, Marx dakle ne može, kako su to vjerovali njegovi nasljednici pa možda i on sam, dijalektiku svijesti pretvoriti u dijalektiku materije ili stvari: kad neki čovjek veli da u stvarima opstoji dijalektika, onda to može biti samo u stvarima ukoliko ih on misli, i ta je objektivnost naposljetku vrhunac subjektivizma, kako je to pokazao Hegelov primjer. Marx prema tome ne premješta dijalektiku spram stvari, on je premješta spram ljudi, uzetih, dakako, sa svim svojim ljudskim spremanjem i ukoliko su oni angažirani radom i kulturom u nekom pothvatu koji izmjenjuje prirodu i društvene odnose. Filozofija

nije iluzija: ona je algebra povijesti. Obratno, neizvjesnost ljudskog zbivanja nije više poput nekog nedostatka u logici povijesti, ona joj postaje uvjetom. Bez nje opstoji samo još utvara povijesti. Ako se zna kamo povijest neizbježno ide, događaji jedan po jedan nemaju više važnosti ni smisla, budućnost sazrijeva što god se dogodilo, ništa se u sadašnjosti zaista ne dovodi u pitanje, jer kakva god bila, ona ide spram iste budućnosti. Tko god, naprotiv, misli da u sadašnjosti ima onoga što je za pretpostavljanje, podrazumijeva da je budućnost kontingentna. Povijest nema smisla ako se njezin smisao shvaća poput smisla neke rijeke što pod djelovanjem svemoćnih uzroka teče prema oceanu u kojemu nestaje. Svako prizivanje na svjetsku povijest presijeca smisao zbivanja, čini beznačajnom zbiljsku povijest i maska je nihilizma. Kao što je izvanjski Bog odmah lažni Bog, izvanjska povijest nije više povijest. Dva suparnička apsoluta žive samo ako se usred bitka iskopa ljudski projekt koji odbija da ih prizna, i baš u povijesti filozofija nauči da upozna tu filozofsku negativnost kojoj se uzaludno suprotstavlja punoća povijesti.

Ako Marxovi sljedbenici nisu to shvatili u tom smislu, i ako se on sam, poslije spisa iz mladosti, odrekao da sebe tako shvati, to znači da je to posve novo shvaćanje *prakse* (praxis) opet dovodilo u pitanje uobičajene filozofske kategorije, i da ništa u pozitivnoj sociologiji i u pozitivnoj povijesti nije izlazilo u susret intelektualnoj reformi koju je to shvaćanje prizivalo. Kamo je odista trebalo smjestiti taj imanentni smisao međuljudskih zbivanja? On nije ili nije uvijek u ljudima, u svijestima, ali izvan njih, čini se, bilo je samo slijepih događaja, otkako se čovjek odrekao da u naličje stvari unosi neko apsolutno znanje. *Gdje* je dakle bio povijesni proces i koji je način opstanka trebalo priznati povijesnim oblicima kao što su feudalizam, kapitalizam, proletarijat, o kojima se govori kao o osobama koje znaju i koje hoće, skrivene za mnogostrukosti događaja, a da se jasno ne vidi što predstavljaju te prozopopeje? Otkako je čovjek uklonio pomoć hegelovskoga objektivnog duha, kako izbjeći dilemu opstanka kao stvari i opstanka kao svijesti, kako razumjeti taj uopćeni smisao koji se provlači u povijesnim oblicima i u cijeloj povijesti, koji nije misao nikakvoga *cogito* i koji ih sve potiče? Najjednostavnije je bilo nejasno zamisliti neku dijalektiku materije tamo gdje je Marx, naprotiv, govorio o »ljud-

skoj materiji«, to jest uzetoj u kretanju *praxis*. No taj je način promijenio Marxovo shvaćanje: svaka je filozofija s obzirom na dijalektiku stvari padala na razinu ideologije, iluzije ili čak mistifikacije. Izgubila se svaka mogućnost da se spozna je li ona, kako je to htio Marx, zaista ozbiljena istodobno kad je ukinuta, ili je samo zabašurena, da se i ne govori o štetama što ih je u isti mah pretrpio pojam povijesti.

Savez filozofije i povijesti ponovo je oživio, kako to biva s mnogim filozofskim shvaćanjima, u specijalnijim i novijim istraživanjima koja se izričito ne nadahnjuju Hegelom i Marxom, ali ponovo nailaze na njihov trag budući da se sukobljuju s istim teškoćama. Teorija znakâ što je izgrađuje lingvistika možda implicira jednu teoriju povijesnoga smisla koja prelazi preko alternative *stvari i svijesti*. Živi jezik jest ta konkrecija duha i stvari što tvori teškoću. U aktu govorenja, u svojem tonu i u svom stilu subjekt osvjedočuje svoju autonomiju budući da mu ništa nije svojstvenije, a ipak je on u isti čas i bez protivurječja obraćen spram lingvističke i obavezne zajednice jezika. Volja da se govori isto je što i volja da se bude razumljen. Prisustvo pojedinca u ustanovi i ustanove u pojedincu jasno je u slučaju lingvističke promjene. Jer često je trošenje nekog oblika ono što utječe na subjekte koji govore da prema nekom novom načelu upotrijebe sredstva razlikovanja koja još opstoje danog časa u jeziku. Stalni zahtjev za komunikacijom dovodi do izmišljanja i prihvaćanja neke nove upotrebe koja nije hotimična, ali je sistematična. Slučajna činjenica prihvaćena sa strane volje za izražavanjem postaje novo sredstvo izražavanja koje zauzima svoje mjesto i ima smisao u povijesti toga jezika. Opstoji tu jedna racionalnost u slučajnosti, jedna istinska logika, jedna samokonstitucija, koju upravo trebamo kako bismo u povijesti razumjeli vezu slučajnosti i smisla, i Saussure je sigurno mogao nabaciti neku novu filozofiju povijesti. Uzajamnim odnosima izražajne volje i sredstava izražavanja odgovaraju uzajamni odnosi proizvodnih snaga i oblika proizvodnje, ili još općenitije, povijesnih snaga i ustanova. Kao što je jezik sistem znakova koji imaju samo relativan smisao jedni spram drugih i od kojih se svaki prepoznaje u stanovitoj vrijednosti upotrebe u cjelini jezika, svaka je ustanova simbolički sistem koji se spaja sa subjektom kao stil djelatnosti, a da ga on ne mora pojmiti. Prekidi ravnoteže, reor-

ganizacije što iskrsavaju, poput onih reorganizacija jezika dopuštaju jednu unutarnju logiku, premda ih u tom slučaju nitko jasno ne pomišlja. One su polarizirane činjenicom da mi, poput učesnika nekog simboličkog sistema, egzistiramo jedni u očima drugih, jedni s drugima, isto tako kao što i promjene jezika to jesu našom voljom da govorimo i da budemo razumljeni. Simbolički sistem nameće molekularne promjene koje u jeziku pokazuju neki smisao koji nije ni stvar ni ideja, usprkos famoznoj dihotomiji, budući da je on modulacija naše koegzistencije. Isto tako i toliko kao i logike ponašanja opstoje povijesni oblici i povijesni proces, klase, epohe o kojima smo se pitali gdje su one bile: one jesu u jednom društvenom, kulturnom ili simboličkom prostoru koji nije manje realan nego fizički prostor, i koji se, s druge strane, oslanja na nj. Jer neki se smisao provlači ne samo kroz jezik ili političke i religiozne ustanove, nego i kroz oblike srodstva, sprava, krajolika, proizvodnje, uopće kroz sve načine ljudskoga ophođenja. Moguće je uspoređivanje među svim tim fenomenima budući da su to sve simbolizmi, pa možda je čak moguć i prijevod jednoga simbolizma u drugi...

S obzirom na tako shvaćenu povijest kakva bi mogla biti situacija filozofije? Svaka je filozofija, također, jedna arhitektura znakova, ona se dakle izgrađuje u širokom odnosu s drugim oblicima ophođenja koji tvore povijesni i društveni život. Filozofija je potpunoma povijest, ona nikada nije nezavisna od povijesnoga govora. No ona u načelu zamjenjuje prešutni simbolizam života svjesnim simbolizmom, a latentni smisao očitim smislom. Ona se ne zadovoljava da trpi povijesni okvir (kao što se ovaj ne zadovoljava da trpi svoju prošlost); ona ga mijenja otkrivajući ga u samoj sebi, i prema tome dajući mu priliku da s drugim vremenima, s drugim sredinama stupi u odnos u kojemu se pojavljuje njegova istina. Nije dakle nikada moguće uspostaviti neku paralelu tačku po tačku između povijesnog događaja i izraza koje mu daju spoznaja i filozofija — kao, uostalom, ni između događaja i njegovih objektivnih uvjeta. Istina je, knjiga samu sebe nadmašuje kao datirani događaj. Filozofska, estetička i književna kritika ostaje dakle bitna i povijest ih ne može nadomjestiti. Istina je samo to, što se uvijek može, naime, poći od knjige, ponovo pronaći ulomke povijesti na kojima je ona utvrđena, i to je čak neophodno kako bi se znalo u kojoj

ih je mjeri ona promijenila u njihovoj istini. Filozofija se obraća anonimnoj simboličkoj djelatnosti odakle proizlazimo i osobnom govoru koji se izgrađuje u nama samima, koji mi jesmo, ona istražuje tu moć izražavanja što se ograničavaju vršiti drugi simbolizmi. Dodirujući sve činjenice i sva iskustva ona pokušava najstrože shvatiti plodne momente u kojima neki smisao uzima u posjed sama sebe, ona vraća i također tjera s onu stranu svake granice bivanja istine što pretpostavlja i čini da opstoji samo jedna povijest i samo jedan svijet.

Da završimo, pokažimo da spomenuti nazori opravdavaju filozofiju sve do njezinih slabosti.

Jer beskorisno je osporavati da filozofija hramlje. Ona obitava povijest i život, no ona bi se htjela smjestiti u njihovo središte, u tačku gdje oni niču, smisao u začetku. Ona se dosađuje u onome što je već sazdano. Budući da je izraz, ona se ispunjava samo odričući se slaganja s izraženim i proširujući ga kako bi u njemu vidjela smisao. Ona je utopija nekog posjedovanja na razmak. Ona dakle može biti tragična budući da ima svoju opreku u sebi, ona nikada nije *ozbiljno* zanimanje. Ozbiljan čovjek, ako opstoji, jest čovjek jedne jedine stvari kojoj veli da. Najodlučniji filozofi uvijek hoće suprotno: ozbiljiti, ali razarajući, ukinuti, ali čuvajući. Oni uvijek imaju neku primisao. Filozof pridaje ozbiljnom čovjeku, — činu, religiji, strastima — možda oštriju pažnju nego itko, no upravo se u tome osjeća da on to nije. Njegovi su vlastiti čini svjedočanstva, ona su nalik »izrazitim činima« kojima su drugovi Juliena Sorela u seminaru pokušavali da sebi pokažu svoju pobožnost. Spinoza je na vratima tirana napisao »ultimi barbarorum«, Lagneau je pred sveučilišnim instancijama tražio rehabilitaciju nekog nesretnog kandidata. To čini da se svaki vraća sebi i eno ga tamo godinama. Filozof akcije možda je najdalje od akcije: govoriti o akciji, čak najstrože i najdublje, znači izjaviti da se neće djelovati, i Machiavelli je nešto sasvim suprotno od nekog makijavelista: budući da opisuje lukavstva vlasti, budući da, kako se reklo, »odaje tajnu«. Zavodnik ili političar koji žive u dijalektici i u njoj imaju smisla ili instinkta, služe se njome samo da bi je prikrili. Filozof je taj koji objašnjava da, dijalektički, neki protivnik u danim uvjetima postaje isto što i izdajnik. Taj

je jezik upravo suprotan onome jeziku vlasti; baš vlasti presijecaju premise i odmah kažu: opstoje samo zločinci. Manihejci koji su se sukobljavali u činu bolje su se razumjeli među sobom nego s filozofom: ima među njima saučesništva, svaki je razlog što opstoji drugi. Filozof je stranac u toj bratskoj kavgi. Čak iako on nikada nije izdao, naslućuje se po njegovu načinu da bude vjeran da bi on mogao izdati, on ne uzima udjela poput ostalih, u njegovu pristanku nedostaje nešto puno i tjelesno ... On nije posve realno biće.

Ta razlika opstoji. No je li zaista to razlika između filozofa i čovjeka? Prije je to razlika u samome čovjeku, razlika onoga koji razumije i onoga koji izabire, i svaki je čovjek u tom pogledu podijeljen poput filozofa. Ima mnogo konvencije u portretu čovjeka akcije što se suprotstavlja filozofu: čovjek akcije nije sav od jednoga komada. Mržnja je krepost odzada. Slušati zatvorene oči početak je panike, a izabrati protiv onoga što se shvaća početak skepticizma. Čovjek treba da bude spreman na ustupak kako bi bio sposoban za istinski angažman koji je uvijek također angažman u istini. Isti autor koji je jednoga dana napisao da je svaka akcija manihejska, stupivši zatim kasnije u akciju, prijateljski je odgovorio nekom novinaru koji ga je na to podsjetio: »svaka je akcija manihejska, *ali ne treba joj se vraćati*«. Nitko nije manihejac pred samim sobom. To je neki izgled koji imaju ljudi akcije gledani izvana, i koji rijetko pamte. Ako filozof odsada dopušta da se nešto čuje o tome što veliki čovjek veli u sebi, on čuva istinu za sve, on je čak čuva za čovjeka akcije, koji je treba, budući da nijedan vođa naroda nikada nije prihvatio da kaže da za istinu ne haje. Kasnije, velim, sutra, čovjek akcije rehabilitirat će filozofa. Što se pak tiče ljudi koji su naprosto ljudi, koji nisu profesionalci akcije, oni su odista još dalje od toga da druge svrstavaju u dobre i zle, uz pretpostavku da govore o tome što su vidjeli i da sude iz bliza, i kada čovjek pokuša, naći će ih začudo pristupačnim za filozofsku ironiju, kao da se njihov mir i oprez prepoznavaju u njoj, budući da ovaj put riječ služi ovdje da bi oslobodila.

Hramanje filozofa njegova je vrlina. Istinska ironija nije neki alibi, to je zadaća, i posebna je to zadaća filozofa koji joj dodjeljuje stanovitu vrstu akcije među ljudima. Budući da mi živimo u jednoj od onih situacija što ih je Hegel nazivao diplomatskim, gdje se svaka inicijativa izlaže opasnosti

da bude izvrnut njezin smisao, gdjekad se vjeruje da se služi filozofiji zabranjujući joj probleme vremena, i nedavno se odavala počast Descartesu što se nije bio opredijelio između Galileja i inkvizicije. Filozof, reklo se, ne može dati prednost jednome od suparničkih dogmatizama. On se, naime, bavi apsolutnim bitkom, s onu stranu predmeta fizičara i mašte teologa. To znači zaboraviti da odbijajući da govori Descartes također odbija da vrijedi i opstoji taj filozofski poredak u koji ga se stavlja. Šuteći on ne nadmašuje potpuno jednake zablude, on ih pušta da se prepiru, on ih ohrabruje, a napose trenutnog pobjednika. Nije ista stvar šutjeti i reći zašto čovjek neće izabrati. Da je Descartes to bio učinio ne bi bio mogao propustiti da utvrdi relativno pravo Galileja protiv inkvizicije, čak ako bi to bilo zato da se fizika konačno podvrgne ontologiji. Filozofija i apsolutni bitak nisu iznad suparničkih zabluda što se u stoljeću suprotstavljaju: one nikada ne opstoje na isti način, i filozofija, koja je integralna istina, ima dužnost da kaže ono što ih može sjediniti. Da bi jednoga dana opstojao jedan takav svijet gdje bi bila moguća slobodna misao scijentizma kao i mašte, nije bilo dovoljno da ih se nadmaši u šutnji, trebalo je govoriti protiv, i u posebnom slučaju, protiv mašte. Misao fizike zastupala je u Galilejevu slučaju interese istine. Filozofski apsolut ne stoluje nigdje, on dakle nikada nije na drugoj strani, njega treba braniti u svakoj zgodi. Alain je govorio svojim učenicima: »Istina je trenutna, za nas ljude koji imamo kratak život. Ona je istina jedne situacije, trenutka; treba je shvatiti, izreći, učiniti u tom trenutku, ni prije ni kasnije, u smiješnim maksimama; ne za više put, jer ništa nije više put.« Ovdje spomenuta razlika između čovjeka i filozofa: oba misle istinu u događaju, oni su skupa protiv onoga koji važno sve misli u načelu, i protiv raspusnika koji živi bez istine.

Na kraju jednog razmišljanja koje ga ponajprije odvaja, ali da bi mu bolje omogućilo da osjeti veze istine što ga vežu za svijet i povijest, filozof nalazi ne bezdan sebe ili apsolutnoga znanja, nego obnovljenu sliku svijeta, i samoga sebe posađenog u njoj, među drugima. Njegova dijalektika ili njegova dvosmislenost samo su načini da se riječima izrazi ono što svatko dobro zna: vrijednost trenutka u kojima se, zbilja, njegov život obnavlja nastavljajući se, ponovo sebe shvaća i razumije prelazeći onamo gdje njegov osobni svijet postaje

zajednički svijet. Te su misterije u svakome jednako kao u filozofu. Što kaže on o odnosima duše i tijela, osim onoga što znaju svi ljudi koji naporedo pokreću svoju dušu i svoje tijelo, svoje dobro i svoje zlo? Što naučava o smrti, osim da je ona skrivena u životu, kao tijelo u duši, a ta spoznaja, govorio je Montaigne, čini »da seljak i cijeli narodi umiru isto tako postojano kao i neki filozof«. Filozof je čovjek koji se budi i koji govori, i čovjek šutke nosi u sebi paradokse filozofije, jer da bi posvema bio čovjek, mora biti malo više i malo manje nego čovjek.

Naslov originala: *Éloge de la Philosophie*, 9e ed., Paris 1953, p.p. 57—86. Preveo Danilo Pejović.

MARTIN HEIDEGGER

# O HUMANIZMU

## Pismo Jeanu Beaufretu, Paris

Vi pitate: Comment redonner un sens au mot »Humanisme«? To pitanje potječe iz namjere da se zadrži riječ »humanizam«. Pitam se je li to nužno? Ili zar nevolja što je izazivlju svi naslovi takve vrste još nije dosta očigledna? . . .

No ako čovjek još jednom treba da nađe put u blizinu bitka, onda prethodno mora naučiti da egzistira u bezimenom. Na isti način on mora spoznati zavođenje javnošću kao i nemoć privatnoga. Prije nego što govori, čovjek istom mora pustiti da bude opet nagovoren od bitka, uz opasnost da pod tim nagovorom ima malo, ili rijetko što da kaže. Samo se tako riječi ponovo poklanja cijenjenost njezine biti, čovjeku pak okućivanje za stanovanje u istini bitka.

Ne leži li, međutim, u tom nagovoru čovjeka, ne leži li u pokušaju da se čovjeka pripremi za taj nagovor neko nastojanje oko čovjeka? Kamo drugamo ide »briga« nego u tom smjeru da čovjeka opet vrati u svoju bit? Što znači to drugo nego da čovjek (homo) postane čovječan (humanus). Tako Humanitas ipak ostaje težnja jednoga takvog mišljenja; jer to je humanizam: smišljanje i briganje da čovjek bude čovječan a ne ne-čovječan, »inhuman«, to jest izvan svoje biti. No u čemu se sastoji čovječnost čovjeka? Ona počiva u njegovoj biti.

No odakle i kako se određuje bit čovjeka? Marx zahtijeva da se spozna i prizna »čovječni čovjek«. On toga nalazi u »društvu«. »Društveni« mu je čovjek »prirodni« čovjek. U »društvu« se ravnomjerno osigurava »priroda« čovjeka, to jest cjelina »prirodnih potreba« (prehrana, odjeća, rasplod, gospodarsko zadovoljavanje). Kršćanin vidi čovječnost čo-

vjeka, humanitas homo iz razgraničenja spram deitas. On je u smislu povijesti spasa čovjek kao »dijete božje« koje razabire i preuzima nagovor oca u Kristu. Čovjek nije od ovoga svijeta ukoliko je »svijet«, zamišljen teorijsko-platonski, samo kratkotrajan prolaz u onostranost.

Izričito se pod svojim imenom Humanitas prvi put promišlja i njoj teži u vrijeme Rimske republike. Homo humanus suprotstavlja se homo barbarusu. Homo humanus je ovdje Rimljanin koji rimsku virtus povisuje i oplemenjuje »utjelovljenjem« od Grka preuzete *παιδεία*. Grci jesu Grci helenizma kojih se naobrazba naučavala u filozofskim školama. Ona se tiče eruditio et institutio in bonas artes. Tako shvaćena *παιδεία* prevodi se s »humanitas«. Prava se romanitas homo romanusa sastoji u takvoj humanitas. U Rimu susrećemo prvi humanizam. On stoga ostaje u biti specifično rimska pojava koja potječe iz susreta Rimljana s naobrazbom kasnih Grka. Takozvana renesansa 14. i 15. stoljeća u Italiji jest jedna renascentia romanitatis. Jer je stalo do romanitas, riječ je o humanitas, i zato o grčkoj *παιδεία*. Grci se, međutim, stalno vide samo u svom kasnom liku, pa i ovaj sam na rimski način. Homo humanus renesanse također stoji u opreci spram homo barbarusa. No ono In-humano je sada tobožnje barbarstvo gotičke skolastike srednjega vijeka. Historijski shvaćenom humanizmu pripada stoga stalno studium humanitatis što se na određeni način vraća antici i tako svagda biva i neko oživljavanje helenstva. To se pokazuje i u humanizmu 18. stoljeća u nas što ga pronose Winckelmann, Goethe i Schiller. Hölderlin naprotiv ne spada u »humanizam«, i to zato što on sudbu biti čovjeka misli izvornije nego što je to uzmogao taj »humanizam«.

No ako se pod humanizmom općenito razumije nastojanje oko toga da čovjek bude slobodan za svoju čovječnost i u tome nalazi svoj ponos, onda se humanizam svagda razlikuje prema shvaćanju »slobode« i »prirode« čovjeka. Na isti se način razlikuju putovi njegova ozbiljenja. Humanizam Marxa ne treba nikakva povratka antici, jednako kao ni humanizam kao što Sartre poima egzistencijalizam. U spomenutom širokom smislu i kršćanstvo je također humanizam ukoliko prema njegovu nauku sve zavisi od spasa duše (salus aeterna) čovjeka, a povijest se čovječanstva javlja u okviru povijesti spasa. Ma kako bile različite ove vrste humanizma

prema cilju i razlogu, vrsti i sredstvima kako se svaki puta ozbiljuju, prema obliku svojih nauka, one se ipak podudaraju u tome što se humanitas homo humanusa određuje s obzirom na neko već utvrđeno izlaganje čovjeka, povijesti, svijeta, svjetskog osnova, to jest bića u cjelini.

Svaki se humanizam temelji u nekoj metafizici ili on sam sebe čini temeljem jedne metafizike. Svako određenje biti čovjeka koje već pretpostavlja izlaganje bića bez pitanja za istinu bitka, bilo sa znanjem ili bez znanja, jest metafizičko. Stoga se, i to s obzirom na način kako se određuje bit čovjeka, osebujnost svake metafizike pokazuje u tome što je ona »humanistička«. Shodno tome svaki humanizam ostaje metafizičan. Pri određivanju čovječnosti čovjeka humanizam ne samo što ne pita za odnos bitka spram bića čovjeka. Humanizam čak sprečava to pitanje, budući da ga na temelju svojega podrijetla iz metafizike niti poznaje, niti razumije. Obratno, nužnost i osebujnost pitanja za istinu bitka što je u metafizici i po njoj palo u zaborav može samo tako doći na vidjelo da se usred vladavine metafizike postavi pitanje »Što je metafizika?« Ponajprije se čak svako pitanje o »bitku«, također i ono o istini bitka, mora uvesti kao »metafizičko« ...

To, što čovjek jest, što se u baštinjenom jeziku metafizike zove »bit« čovjeka, počiva u njegovoj ek-sistenciji. Ali tako mišljena ek-sistencija nije identična s naslijeđenim pojmom existentia-e što znači zbiljnost za razliku od essentia-e kao mogućnosti. U *»Bitku i vremenu«* [»Sein und Zeit« (S. 42)] stoji kurzivom stav: »'Bit' tu-bitka leži u njegovoj egzistenciji«. No tu nije riječ o nekom suprotstavljanju existentia-e i essentia-e, jer oba ta metafizička određenja bitka, da i ne spominjemo njihov odnos, uopće još ne stoje u pitanju. Stav još manje sadržava neki općeniti iskaz o opstanku, ukoliko taj u 18. stoljeću za riječ »predmet« nastali naziv treba da izrazi metafizički pojam zbiljnosti zbiljskoga. Naprotiv, stav kaže: čovjek prebiva tako da je on »tu«, to jest rasvjeta bitka. Taj »bitak« toga tu, i samo on ima ustrojstvo ek-sistencije, to jest ekstatičnoga ustajanja u istini bitka. Ekstatična bit čovjeka počiva u ek-sistenciji koja ostaje različita od metafizički mišljene existentia-e. Ovu srednjovjekovna filozofija poima kao actualitas. Kant predstavlja exi-

stentia-u kao zbiljnost u smislu objektivnosti iskustva. Hegel određuje existentia-u kao ideju apsolutne subjektivnosti koja zna samu sebe. Nietzsche shvaća existentia-u kao vječno vraćanje jednakog. Svakako, da li je pomoću existentia-e u njezinim samo na prvi pogled različitim izlaganjima kao zbiljnosti već dostatno mišljen bitak kamena ili čak život kao bitak raslinstva i životinjstva, neka ovdje kao pitanje ostane ovoreno. U svakom slučaju živa bića jesu kako jesu a da iz svojega bitka kao takva ne stoje amo u istini bitka i u takvu ostajanju čuvaju ono bitno svojega bitka. Vjerojatno je za nas od svega bića, što jest, živo biće najteže pomišljati, jer nam je ono s jedne strane na stanovit način najbliže srodno, a s druge strane ipak u isti mah ponorom odijeljeno od naše ek-sistentne biti. Nasuprot tome moglo bi se činiti kao da nam je bliža bit božanskoga nego ono začudno živih bića, naime bliže u nekoj bitnoj daljini što je kao daljina našoj eksistentnoj biti zacijelo poznatija od jedva zamislive bezdane tjelesne srodnosti sa životinjom. Takva razmišljanja bacaju čudnu svjetlost na poznatu i stoga uvijek još ishitrenu oznaku čovjeka kao animal rationale. Jer su raslinstvo i životinjstvo doduše svagda zapregnuti u svoju okolinu, ali nikada nisu slobodno postavljeni u rasvjetu bitka — a samo ona je »svijet« — zato njima nedostaje govor. No oni ne vise besvjetno u svojoj okolini zato što im govor ostaje onemogućen. Ipak se u toj riječi »okolina« okuplja sve ono zagonetno živoga bića. Govor u svojoj biti nije izjašnjenje nekog organizma, a također niti izraz nekoga živog bića. On se stoga također nikada ne može zamisliti shodno svojoj biti polazeći od karaktera znaka, pa možda čak ni karaktera značenja. Govor je rasvjetno-skrivalački nadolazak bitka samog.

Ek-sistencija, ekstatički mišljena, ne poklapa se ni sadržajno ni prema obliku s existentia. Ek-sistencija sadržajno označava istajanje u istinu bitka. Existentia (existence) naprotiv pomišlja actualitas, zbiljnost za razliku od puke mogućnosti kao ideje. Ek-sistencija imenuje određenje toga što je čovjek u sudbi bitka. Existentia ostaje ime za ozbiljenje toga što je nešto što se pojavljuje u svojoj ideji. Stav: »Čovjek ek-sistira« ne odgovara na pitanje da li čovjek zbiljski jest ili nije, nego odgovara na pitanje o »biti« čovjeka. To pitanje običavamo postavljati neumjesno pitamo li što je čovjek, ili pitamo li tko je on. Jer u tome tko? ili što? već

smjeramo našim pogledom spram nečega osobnog ili spram nekog predmeta. No baš to osobno promašuje i istodobno zatvara ono bitno ek-sistencije u smislu povijesti bitka, ne manje nego ono predmetno. Stoga navedeni stav u »Bitku i vremenu« (S. 52) s predumišljajem piše riječ »bit« pod navodnicima. To najavljuje da se »bit« sada ne određuje niti iz esse essentiae niti iz esse existentiae, nego iz onoga ek-statičnog tubitka. Kao ek-sistirajući čovjek istaje tu-bitak kada to »tu« kao rasvjetu bitka uzima na »brigu«. Tu-bitak sam pak prebiva kao »bačen«. On prebiva u bačaju bitka kao usudnog pravorijeka.

Posljednja zabluda bila bi, međutim, ako bismo stav o eksistentnoj biti čovjeka htjeli razjasniti tako kao da je on sekularizirano prenošenje jedne misli što je kršćanska teologija iskazuje o bogu (Deus est suum esse) na čovjeka. Jer ek-sistencija nije ni ozbiljenje neke esencije, niti pak ek-sistencija sama izvršava i postavlja ono esencijalno. Razumije li se u »Bitku i vremenu« spomenuti »nabačaj« kao predstavno postavljanje, onda se on uzima kao učinak subjektivnosti i ne pomišlja tako kako se »razumijevanje bitka« u području »egzistencijalne analitike« »bitka-u-svijetu« jedino može zamišljati, naime kao ekstatičan odnos spram rasvjete bitka. Dostatno nastavljanje i suizvršenje toga drugoga mišljenja što napušta subjektivnost zacijelo je otežano time što pri objavljivanju *»Bitka i vremena«* treći odsjek prvoga dijela, »Vrijeme i bitak« bijaše zadržan (usp. *»Sein und Zeit«*, S. 39). Ovdje se cijela stvar obrće. Problematičan odsjek bijaše zadržan zato što je mišljenje u dostatnom kazivanju toga obrata zakazalo i uz pomoć govora metafizike nije prodrlo. Predavanje *»O biti istine«* što je 1930. mišljeno i priopćeno, ali tek 1943. tiskano, pruža stanovit uvid u mišljenje obrata od *»Bitka i vremena«* k *»Vremenu i bitku«*. Taj obrat nije neka promjena stajališta »Bitka i vremena«, nego u njemu pokušano mišljenje istom dospijeva u mjesto dimenzije iz koje je *»Bitak i vrijeme«* iskušano i to iskušano iz temeljnoga iskustva zaborava bitka.

Naprotiv, Sartre izgovara načelo egzistencijalizma ovako: egzistencija prethodi esenciji. Pri tom on existentia i essentia uzima u smislu metafizike koja nakon Platona kaže: essentia prethodi existentia-i. Sartre taj stav obrće. Ali obrtanje nekoga metafizičkoga stava ostaje metafizički stav.

Kao taj stav on s metafizikom ostaje u zaboravu istine bitka. Jer makar filozofija određivala odnos essentia-e i existentia-e u smislu kontroverza srednjega vijeka ili u smislu Leibniza ili drugačije, prije svega toga ipak istom predstoji pitanje iz koje sudbe bitka to razlikovanje u bitku kao esse essentia-e i esse existentia-e dospijeva pred mišljenje. Ostaje da se promisli zašto pitanje za tu sudbu bitka nikada ne bijaše pitano i zašto ono nikada nije moglo da bude pomišljeno. Ili to što tako stoji s razlikovanjem essentia-e i existentia-e nije znak zaborava bitka? Smijemo predmnijevati da ta sudbina ne počiva na nekom pukom propustu ljudskoga mišljenja, da i ne govorimo na nekoj manjoj sposobnosti ranoga zapadnog mišljenja. To u svojem bitnom podrijetlu prikriveno razlikovanje essentia-e (bitnosti) i existentia-e (zbiljnosti) provladava sudbu zapadne i cjelokupne evropski određene povijesti.

Osnovno načelo Sartrea o prednosti existentia-e pred essentia-om, međutim, opravdava ime »egzistencijalizam« kao naslov koji odgovara toj filozofiji. No osnovno načelo »egzistencijalizma« nema ama baš ničega zajedničkog s onim stavom u »Bitku i vremenu«; bez obzira na to što u »Bitku i vremenu« neki stav o odnosu essentia-e i existentia-e još uopće ne može biti izgovoren, jer tamo valja da se pripremi nešto pret-hodno. Prema rečenome, to se zbiva prilično bespomoćno. Pa i ono što danas istom treba da bude kazano možda bi moglo da bude podstrek da se bit čovjeka dovede dotle da misaono pazi na dimenziju istine bitka što je prožima. No i to bi se svagda moglo dogoditi samo na čast bitka i na dobrobit tu-bitka, da čovjek eksistirajući istoji, a ne poradi čovjeka kako bi se njegovim ostvarenjem afirmirale civilizacija i kultura.

Kako bismo mi današnji ipak dospjeli u dimenziju istine bitka da bismo je mogli promisliti, zadržavamo se pri tome da jednoć tek učinimo jasnim kako bitak ide čovjeka i kako mu se obraća. Takvo nam se bitno iskustvo događa ako nam se ispostavi da čovjek jest kada eksistira. Kažemo li to ponajprije govorom predaje, onda to znači: ek-sistencija čovjeka njegova je supstancija. Stoga se u »Bitku i vremenu« češće opetuje stav: »'Supstancija' čovjeka je egzistencija« (S. 117, 212, 314). »Supstancija« je, međutim, pomišljena u smislu povijesti bitka, već zakrivajući prijevod riječi *οὐσ*

imenuje prisustvo prisutnoga i ponajčešće u isti mah iz jedne zagonetne dvoznačnosti pomišlja prisutno samo. Pomišljamo li metafizičko ime »supstancija« u onom smislu koji u »Bitku i vremenu« već lebdi shodno »fenomenološkoj deštrukciji« što je tamo izvršena (usp. S. 25), onda stav »'supstancija' čovjeka je ek-sistencija« ne kaže ništa drugo nego: način kako čovjek u svojoj vlastitoj biti prebiva spram bitka jest ekstatičko ustajanje u istini bitka. Tim bitnim određenjem čovjeka ne proglašavaju se lažnim i ne odbacuju humanistička izlaganja čovjeka kao animal rationale, kao »osoba«, kao duhovno-duševno-tjelesno biće. Naprotiv, jedina je misao ta da najviša humanistička određenja biti čovjeka još ne iskušavaju pravo dostojanstvo čovjeka. U toliko je mišljenje u »Bitku i vremenu« protiv humanizma. Ali ta opreka ne znači da se takvo mišljenje baca na stranu protivnu humanome i zagovara inhumano, brani nečovječnost i unižava dostojanstvo čovjeka. Protiv se humanizma misli zato što on humanitas čovjeka ne postavlja dosta visoko. Svakako, bitna visost čovjeka ne počiva u tome što bi on bio supstancija bića kao njegov »subjekt« kako bi kao moćnik bitka pustio da se bićebitak bića rastvori u preglasno slavljenoj »objektivnosti«.

Čovjek je, štoviše, od samoga bitka »bačen« u istinu bitka, kako bi ek-sistirajući na taj način čuvao istinu bitka, da bi se u svjetlu bitka pojavljivalo biće kao biće što jest. Da li se i kako se ono pojavljuje, da li i kako bog i bogovi, povijest i priroda ulaze u rasvjetu bitka, prisustvuju ili odsustvuju, to ne odlučuje čovjek. Nadolazak bića počiva u sudbi bitka. Za čovjeka pak ostaje pitanje da li on nalazi ono usudno svoje biti što tom pravorijeku odgovara; jer shodno ovome on kao ek-sistirajući ima da čuva istinu bitka. Čovjek je pastir bitka. Jedino na to pomišlja »Bitak i vrijeme« kada se ekstatična egzistencija iskušava kao »briga« (usp. § 44a, S. 226 id.).

A bitak — što je bitak? On je On sam. Buduće mišljenje mora naučiti da to iskusi i da to iskaže. »Bitak« — to nije bog ni temelj svijeta. Bitak je dalji nego svo biće i u isti mah čovjeku bliži nego svako biće, bilo to stijena, životinja, umjetničko djelo, stroj, bilo anđeo ili bog. Bitak je ono najbliže. Ipak blizina čovjeku ostaje najdalje. Čovjek se uvijek, već najprije drži za biće i samo za biće. No ako mišljenje pred-

stavlja biće kao biće ono se doduše odnosi na bitak. Ali ono u istinu stalno misli samo biće kao takvo i upravo ne i nikada bitak kao takav. »Pitanje o bitku« uvijek ostaje pitanje o biću. Pitanje o bitku pak nipošto nije to što taj zapletljivi naslov označava: pitanje za bitak. I ondje gdje filozofija biva »kritička« kao u Descartesa i Kanta, ona stalno slijedi put metafizičkoga predstavljanja. Ona misli polazeći od bića i idući spram njega u prolazu kroz neki osvrt na bitak. Jer u svjetlu bitka već stoji svako ishodište od bića i svaki povratak njemu.

Kako se, međutim, uz pretpostavku da uopće tako izravno smijemo pitati, odnosi bitak spram ek-sistencije? Bitak je sam taj odnos ukoliko On ek-sistenciju u njezinoj egzistencijalnoj, to jest ekstatičnoj biti pridržava i prikuplja kao mjesto istine bitka posred bića. Zato što čovjek kao egzistirajući dolazi da staje u taj odnos, kao koji bitak sam sebe šalje, kada ga on ekstatički istaje, to jest brigajući preuzima, on krivo shvaća ponajprije ono najbliže i drži se za ono iza najbližeg. On čak smatra da je to ono najbliže. No bliže od onoga najbližeg i u isto doba za obično mišljenje dalje od njegova najdaljeg jest blizina sama: istina bitka.

Zaboravljanje istine bitka u prilog navale u biti nepromišljenoga bića jest smisao o »Bitku i vremenu« spomenutoga »propadanja«. Riječ ne označava neki »moralnofilozofski« shvaćeni i u isti mah sekularizirani istočni grijeh čovjeka, nego imenuje jedan bitan odnošaj čovjeka spram bitka unutar odnosa bitka spram ljudskoga bića. Shodno tome preludijski upotrebljeni naslovi »vlastitost« i »nevlastitost« ne znače neku moralno-egzistencijalnu, ne neku »antropološku« razliku, nego »ekstatički« odnos ljudskoga bića spram istine bitka koji jednom tek treba zamisliti, zato što je filozofiji dosada bio prikriven. No taj odnos takav kakav jest nije na temelju ek-sistencije, nego je bit ek-sistencije egzistencijalno-ekstatička iz biti istine bitka.

Jedino što je mišljenje, koje se u »Bitku i vremenu« prvi puta pokušalo izgovoriti, htjelo postići, jest nešto jednostavno. Kao to ostaje bitak tajanstven, jednostavna blizina neusiljenoga vladanja. Ta blizna prebiva kao sam govor. No govor nije naprosto jezik ukoliko taj, u najboljem slučaju, predstavljamo kao jedinstvo glasovnoga lika (pisane slike), melodije i ritma te značenja (smisla). Mi zamišljamo

glasovni lik i pisanu sliku kao tijelo riječi, melodiju i ritam kao dušu a značenje kao duh govora. Govor mi obično zamišljamo iz odgovaranja biti čovjeka ukoliko se ona predstavlja kao animal rationale, to jest kao jedinstvo tijela-duše-duha. No kao što u Humanitas homo animalisa ek-sistencija i po njoj odnos istine bitka spram čovjeka ostaju skriveni, tako metafizičko-animaličko izlaganje govora prikriva njegovu bit u smislu povijesti bitka. Shodno njoj govor je od bitka udešena i raspolagana kuća bitka. Stoga bit govora valja pomišljati iz odgovaranja bitku i to kao to odgovaranje, to jest kao okućivanje ljudskoga bića.

No čovjek nije samo živo biće što pored drugih sposobnosti posjeduje i govor. Naprotiv, govor je kuća bitka u kojoj stanujući čovjek ek-sistira dok, čuvajući je, sluša istinu bitka.

Tako je pri određenju čovječnosti čovjeka kao ek-sistencije stalo do toga da nije čovjek ono bitno, nego bitak kao dimenzija onoga ekstatičnog ek-sistencije. Dimenzija, međutim, nije ono poznato prostorno. Prije sve prostorno i sav vrijeme-prostor obitava u dimenzionalnome kao koje jest sam bitak.

Mišljenje pazi na te jednostavne odnose. Ono traži pravu riječ za njih usred odavno baštinjenog govora metafizike i njezine gramatike. Da li se to mišljenje, uz pretpostavku da uopće nešto stoji do nekog naslova, može još označavati humanizmom? Svakako ne, ukoliko humanizam misli metafizički. Svakako ne, ako je humanizam egzistencijalizam i zastupa stav koji izgovara Sartre: précisément nous sommes sur un plan ou il y a seulement des hommes (*L'Existentialisme est un humanisme*, p. 36). Mjesto toga trebalo bi, misleći od »Bitka i vremena«, reći: précisément nous sommes sur un plan ou il y a principalement l'Être. No odakle dolazi i što je le plan? L'Être et le plan jesu jedno te isto. U »Bitku i vremenu« (S. 212) namjerno je i s oprezom rečeno: il y a l'Être: »ima« bitka. To »il y a« prevodi netačno ono »ima« [»es gibt«]. Jer »ono« što tu [daje da] »ima« jest sam bitak. Ono »ima«, međutim, imenuje dajuću bit bitka što pruža svoju istinu. Samodavanje u otvoreno s tom samosti jest bitak sam.

U isti se mah upotrebljava ono »ima« kako bi se prethodno izbjegao način izražavanja: »bitak jest«; jer obično

se »jest« iskazuje o takvome što jest. Takvo nazivamo bićem. Bitak, međutim, upravo »ni-je[st]« »biće«. Ako se ono »jest« bez pobližeg objašnjenja iskazuje o bitku, onda se bitak olako predstavlja kao neko »biće« poput poznatoga bića, što djeluje kao uzrok i djelovano je kao učinak. Međutim već Parmenid u rano doba mišljenja veli: *ἔστιν γάρ εἶναι* »Jest naime bitak«. U toj se riječi skriva početna tajna za svako mišljenje. Možda se »jest« na umjestan način može izreći samo o bitku tako da svo biće nije i nikada zapravo ni-»jest«. Ali zato što mišljenje tek treba da dospije dotle da kaže bitak u svoj istini, mjesto da ga kao biće razjašnjava iz bića, mora za brižnost mišljenja ostati otvoreno da li i kako bitak jest.

Ono *ἔστιν γὰρ εἶναι* Parmenida još je danas nemišljeno. Na tom se dade izmjeriti kako stoji s napretkom filozofije. Ako čuva svoju bit, ona uopće ne napreduje. Ona stupa na mjestu kako bi stalno mislila isto. Napredovanje, naime naprijed od toga mjesta, jest zabluda što mišljenje slijedi kao sjena koju ono samo baca...

Apsolutna metafizika sa svojim obrtanjima što su ih izvršili Marx i Nietzsche spada u povijest istine bitka. Što potječe iz nje ne da se pogoditi opovrgavanjima ili čak odstraniti. Može se samo primiti ako se njegova istina izvornije ponovo pohrani u sam bitak i izuzme iz područja pukoga ljudskog mnijenja. Svako je opovrgavanje u polju bitnoga mišljenja ludo [töricht]. Prijepor među misliocima »ljubeći je prijepor« same stvari. On njima uzajamno pomaže u jednostavnu pripadnost istome odakle nalaze ono usudno u sudbi bitka.

Uz pretpostavku da će čovjek uzmoći da odsada misli istinu bitka, onda misli iz ek-sistencije. Ek-sistirajući on stoji u sudbi bitka. Ek-sistencija čovjeka je kao ek-sistencija povijesna, ali ne stoga što ili čak samo stoga što se s čovjekom i ljudskim stvarima štošta zbiva u toku vremena. Budući da valja misliti ek-sistenciju tu-bitka zato je mišljenju u »Bitku i vremenu« tako bitno stalo do toga da se iskusi povijesnost tubitka.

Ali zar u »Bitku i vremenu« (S. 212) gdje ono »ima« dolazi do riječi nije kazano: »Samo dotle dok tubitak jest ima bitka«? Zacijelo. To znači: samo dotle dok se zbiva rasvjeta bitka povjerava se bitak čovjeku. Što se pak događa

ono tu, rasvjeta kao istina samoga bitka, to je poslanje bitka samog. On je sudba rasvjete. No stav ne znači: opstanak čovjeka u baštinjenom smislu existentia-e i novovjekovno zamišljen kao zbiljnost ego cogito jest ono biće koje bitak tek stvara. Stav ne kaže da je bitak neki produkt čovjeka. U uvodu »Bitku i vremenu« (S. 38) stoji jednostavno i jasno, pa čak i kurzivom: »Bitak je transcendens naprosto«. Kao što otvorenost prostorne blizine svaku blizu i daleku stvar, gledajući odavde, prestupa, tako je bitak bitno širi od svega bića zato što je on sama rasvjeta. Pri tom se, shodno prvom neizbježnom ishodištu u još vladajućoj metafizici, bitak zamišlja polazeći od bića. Samo iz takve perspektive bitak se pokazuje u prestupanju i kao prestupanje.

Uvodno određenje »Bitak je transcendens naprosto« sažima u jednoj jednostavnoj rečenici način kako se bit bitka dosada rasvjetljavala čovjeku. To retrospektivno određenje biti bitka iz rasvjete bića kao nekog takvog ostaje nezaobilazno za predmisleno ishodište pitanja o istini bitka. Tako mišljenje osvjedočuje svoju usudnu bit. Daleko je ono od preuzetnosti da hoće započeti ispočetka i da svu prethodnu filozofiju proglašava lažnom. Da li, međutim, određenje bitka kao prostoga transcendensa već imenuje jednostavnu bit istine bitka, to je i samo to je prije svega istom pitanje za mišljenje koje pokušava da misli istinu bitka. Stoga također na str. 230 stoji da se tek iz »smisla«, to jest iz istine bitka ima razumjeti kako bitak jest. Bitak se čovjeku rasvjetljuje u ekstatičnom nabačaju. Ipak taj nabačaj ne stvara bitak.

No povrh toga je nabačaj bitno bačeni nabačaj. Ono što baca u nabacivanju nije čovjek, nego bitak sam što čovjeka šalje u ek-sistenciju tu-bitka kao svoju bit. Ta se sudbina događa kao rasvjeta bitka kao što on jest. Ona pruža blizinu bitku. U toj blizini, u rasvjeti »tu« stanuje čovjek kao ek-sistirajući, a da danas još nije u stanju da to stanovanje pravo iskusi i da ga preuzme. Blizina »toga« bitka kao koja ono »tu« tubitka jest zamišlja se u govoru o Hölderlinovoj elegiji »Povratak« [»Heimkunft« (1943)] polazeći od »Bitka i vremena«, razabire se izričitije iz pjesni pjevača, i iz iskustva zaborava bitka imenuje se »zavičaj«. Ta se riječ ovdje pomišlja u bitnom smislu, ne patriotski, ne nacionalistički, nego u smislu povijesti bitka. No bit se zavičaja istodobno spo-

minje u namjeri da se bezavičajnost novovjekovnoga čovjeka pomišlja polazeći od biti povijesti bitka. Najposlije je tu bezavičajnost iskusio Nietzsche. Unutar metafizike on nije uzmogao naći drugoga izlaza iz nje od preobrtanja metafizike. Ali to je završetak bespuća. Hölderlin se, međutim, kada sačinja »Povratak« brine oko toga da njegovi »sunarodnjaci« nađu u svoju bit...

Tako zamišljena bezavičajnost počiva u napuštenosti bića od bitka. Ona je znak zaborava bitka. Uslijed njega istina bitka ostaje nepomišljena. Zaborav bitka očituje se posredno u tome što čovjek promatra i obrađuje uvijek samo biće. Budući da pri tom ne može zaobići da bitak ima u predstavi, i bitak se proglašava samo kao ono »najgeneralnije« i zato ono obuhvatno bića, ili kao neko stvorenje beskonačnoga bića, ili kao naprava nekoga konačnog subjekta. U isti mah već odavno »bitak« stoji za »biće« i obratno ovo za njega, oba kao uokolo tjerana u nekoj čudnoj i još nepromišljenoj zavrzlami...

Bezavičajnost postaje svjetskom sudbinom. Stoga je neophodno da se ta sudba pomišlja u smislu povijesti bitka. Što je Marx u bitnom i značajnom smislu polazeći od Hegela spoznao kao otuđenje čovjeka, seže svojim korijenima sve do u bezavičajnost novovjekovnoga čovjeka. Ona proizlazi, i to iz sudbe bitka u liku metafizike, ova je učvršćuje i istodobno kao bezavičajnost prikriva. Zato što Marx, kada iskušava otuđenje, prodire u jednu bitnu dimenziju povijesti, marksistički je nazor o povijesti nadmoćan nad ostalom historijom. No zato što ni Husserl, ni koliko dosada vidim Sartre, ne spoznaju bitnost povijesnoga u bitku, niti fenomenologija niti egzistencijalizam ne dolaze u onu dimenziju unutar koje tek postaje moguć neki produktivan razgovor s marksizmom.

K tome je dakako i potrebno da se oslobodimo naivnih predstava o materijalizmu i jeftinih pobijanja što bi trebalo da ga pogađaju. Bit materijalizma ne sastoji se u tvrdnji da je sve samo tvar, nego u metafizičkom određenju prema kojemu se svô biće javlja kao materijal rada. Novovjekovno-metafizička bit rada predomišljena je u Hegelovoj »Fenomenologiji duha« kao proces bezuvjetnoga napravljanja koji sam sebe uređuje, to jest popredmećivanje zbiljskoga po čovjeku koji je iskušen kao subjektivnost. Bit materijalizma

prikriva se u biti tehnike, o kojoj se doduše mnogo piše, ali malo misli. Tehnika je u svojoj biti jedna bitno-povijesna sudba istine bitka što počiva u zaboravu. Ona se naime ne vraća samo po imenu na τέχνη Grka, nego ona bitnopovijesno potječe iz τέχνη kao jednog načina ἀληθεύειν, to jest očitovanja bića. Kao jedan lik istine temelji se tehnika u povijesti metafizike. Ova je sama jedna osebujna i dosada jedino pregledna faza povijesti bitka. Može se prema naukama komunizma i njihovu utemeljivanju zauzeti stav na različiti način, bitnopovijesno je utvrđeno da se u njemu izgovara jedno elementarno iskustvo toga što je svjetskopovijesno. Tko uzima »komunizam« samo kao »partiju« ili kao »svjetonazor« misli na isti način prekratko kao oni koji pri naslovu »amerikanizam« pomišljaju, i k tome još posprdno, samo neki posebni životni stil. Opasnost u koju dosadašnja Evropa srlja sve jasnije sastoji se po svoj prilici u tome što prije svega njezino mišljenje — nekoć njezina veličina — u bitnom toku nadolazeće sudbe svijeta pada natrag, a ta sudba u isti mah u osnovima svojega bitnog podrijetla ostaje evropski određena. Nikakva se metafizika, bilo idealistička, bilo materijalistička, bilo kršćanska, prema svojoj biti a nipošto samo u pokušanim naporima, ne može razviti, još do-stići sudbu, što će reći: misaono postići i sabrati što u jednom ispunjenom smislu bitka sada jest.

Naspram bitne bezavičajnosti čovjeka pokazuje se bitnopovijesnom mišljenju buduća sudba čovjeka u tome da on nađe u istinu bitka i da se uputi na to nalaženje. Svaki nacionalizam je metafizički neki antropologizam i kao takav subjektivizam. Nacionalizam se ne prevladava pukim internacionalizmom, nego samo proširuje i uzdiže do sistema. Nacionalizam se time tako malo dovodi do Humanitas i ukida kao individualizam pomoću bespovijesnoga kolektivizma. Kolektivizam je subjektivizam čovjeka u totalitetu. On izvršava njegovu bezuvjetnu samoafirmaciju. Ova se ne može odstraniti. Ona se pomoću nekog mišljenja što polovično posreduje ne može dostatno ni iskusiti. Svugdje kruži čovjek, izbačen iz istine bitka, oko sama sebe kao animal rationale.

Ali bit se čovjeka sastoji u tome što je on više od pukog čovjeka, ukoliko se čovjek predstavlja kao umno živo biće. »Više« se ovdje ne smije razumjeti u aditivnom smi-

slu kao da bi naslijeđena definicija čovjeka doduše trebalo da ostane temeljno određenje, kako bi onda samo nekim dodatkom onoga egzistencijalnog doživjela proširenje. Ono »više« znači: iskonskiji i zato u biti bitniji. Ali se ovdje pokazuje ono zagonetno: čovjek je u bačenosti. To će reći: čovjek je kao ek-sistirajući protubačaj bitka utoliko više nego animal rationale, što je upravo manje u odnosu spram čovjeka koji sebe poima iz subjektivnosti. Čovjek nije gospodar bića. Čovjek je pastir bitka. U tome »manje« čovjek ništa ne gubi nego dobiva pošto dospijeva u istinu bitka. On dobiva bitno siromaštvo pastira čije dostojanstvo počiva u tome što je pozvan od bitka samog u obranu njegove istine. Taj zov dolazi kao bačaj odakle potječe bačenost tu-bitka. Čovjek je u svojoj bitnopovijesnoj biti biće čiji se bitak kao ek-sistencija sastoji u tome što ono stanuje u blizini bitka. Čovjek je susjed bitka.

Ali, tako ćete mi već dugo htjeti odvratiti, zar takvo mišljenje ne misli upravo Humanitas homo humanusa? Zar ono ne misli tu Humanitas u jednom tako odlučnom značenju kako je nije mislila niti ikada može zamisliti bilo kakva metafizika? Nije li to »humanizam« u krajnjem smislu. Dakako. To je humanizam koji čovječnost čovjeka pomišlja iz blizine bitku. No to je istodobno humanizam u kojega stoji na kocki ne čovjek, nego povijesna bit čovjeka u njezinu podrijetlu iz istine bitka. Ali zar onda u toj igri ne stoji i ne pada u isti mah i ek-sistencija čovjeka? Tako je.

U *Bitku i vremenu* (S. 38) kaže se da se svô pitanje filozofije »vraća u egzistenciju«. Ali egzistencija ovdje nije zbiljnost ego cogito. Ona također nije samo zbiljnost subjekata što djeluju skupa i jedan za drugoga te na taj način dolaze k sebi. »Ek-sistencija« je u fundamentalnoj razlici spram svake existentia-e i »existence« ek-statično stanovanje u blizini bitka. Ona je čuvarstvo, to jest briga za bitak. Zato što u tom mišljenju ima da se pomišlja nešto jednostavno, to onom kao filozofija naslijeđenom mišljenju pada tako teško. No ono se teško ne sastoji u tome da se predamo nekoj naročitoj dubokoumnosti i da se stvaraju zapetljani pojmovi, nego se skriva u onome koraku-natrag koji mišljenju omogućuje da uđe u iskušavajuće pitanje i da padne uobičajeno mnijenje filozofije.

Svugdje se misli da je pokušaj u »*Bitku i vremenu*« dospio u slijepu ulicu. Prepustimo to mnjenje samome sebi. *Bitak i vrijeme* mišljenje što u tako naslovljenoj raspravi pokušava nekoliko koraka još ni danas nije nadmašilo. No možda je u međuvremenu ponešto bolje ušlo u svoju stvar. Sve dotle, međutim, dok se filozofija bavi samo time da neprestano sebi zatvara mogućnost da se tek upusti u stvar mišljenja, naime istinu bitka, ona sigurno stoji izvan opasnosti da se ikada razbije o tvrdoću svoje stvari. Zato »filozofiranje« o sustajanju dijeli provalija od sustajućeg mišljenja. Kad bi ovo nekom čovjeku pošlo za rukom, ne bi se desila nikakva nesreća. Njemu bi dopao jedini dar koji mišljenju može dopasti iz bitka.

No važi i to: stvar se mišljenja ne postiže time da se sad zapodjene govorkanje o »istini bitka« i o »povijesti bitka«. Sve stoji samo do toga da istina bitka dođe do riječi i da mišljenje dospije u taj govor. Možda će govor tada zahtijevati daleko manje ishitreno izgovaranje, a radije pravu šutnju. Ipak, tko bi od nas današnjih mogao sebi umišljati da su njegovi pokušaji da misli udomaćeni na tragu šutnje? Ako ide daleko naše bi mišljenje možda moglo ukazati na istinu bitka, i to na nju kao ono što ima da se pomišlja. Ona bi time prije bila sustegnuta pukom nagađanju i mnjenju i dodijeljena već rijetkom obrtu pisma. Stvari na kojima je nešto, ako i nisu određene za vječnost, dolaze još i u posljednji čas pravodobno.

Da li je područje istine bitka neka slijepa ulica ili je slobodan prostor gdje sloboda čuva svoju bit, može prosuditi svatko nakon što je sam pokušao da ide ukazanim putem, ili što je još bolje, da prokrči neki bolji, to jest pitanju primjeren put. Na pretposljednjoj strani »*Bitka i vremena*« (S. 437) stoje stavovi: »*prijepor* u pogledu interpretacije bitka (to jest, dakle, ne bića, također ni bitka čovjeka) ne može se raspraviti, *zato što uopće još nije ni započeo*. I naposlijetku on se ne da zametnuti »s neba pa u rebra«, nego zapodijevanje prijepora iziskuje već neku opremu. Jedino je spram toga cilja ova rasprava na putu«. Ti stavovi važe još i danas nakon dva desetljeća. Ostajmo i u danima što nadolaze na putu kao putnici u susjedstvo bitka. Pitanje što ga Vi postavljate pomaže da se taj put razjasni.

Vi pitate: Comment redonner un sens au mot 'Humanisme'? »Na koji bi se način riječi humanizam mogao vratiti neki smisao?« Vaše pitanje ne samo što pretpostavlja da Vi hoćete zadržati riječ »humanizam«, nego ono također sadržava priznanje da je ta riječ izgubila svoj smisao.

Ona ga je izgubila spoznajom da je bit humanizma metafizička, a to sada znači da metafizika pitanje o istini bitka ne samo što ne postavlja, nego ga i onemogućuje, ukoliko metafizika uporno ostaje u zaboravu bitka. No upravo mišljenje što dovodi do uvida u upitnu bit humanizma u isti nas je mah dovelo dotle da bit čovjeka zamišljamo iskonskije. S obzirom na tu bitniju Humanitas homo humanusa ispostavlja se mogućnost da se riječi humanizam povrati jedan povijesni smisao koji je stariji od njegova historijski računano najstarijega. Ovaj povrat ne treba shvatiti tako kao da je riječ »humanizam« uopće bez smisla i neki puki flatus vocis. »Humanum« upućuje u riječi na humanitas, bit čovjeka. »-izam« upućuje na to da bi se bit čovjeka htjelo uzeti kao bitnu. Taj smisao ima riječ »humanizam« kao riječ. Da joj se povrati neki smisao može samo značiti: smisao riječi ponovo odrediti. To ponajprije zahtijeva da se izvornije iskusi bit čovjeka; drugo, pak, da se pokaže ukoliko ta bit na svoj način biva usudna. Bit čovjeka počiva u ek-sistenciji. Do nje bitno stoji, to jest pošavši od samoga bitka, ukoliko bitak dogodi čovjeka kao ek-sistirajućeg i dovodi ga do čuvarstva radi istine bitka i u nju. Ukoliko se odlučimo da riječ zadržimo, »humanizam« sada znači: bit čovjeka je bitna za istinu bitka, i to na taj način da sada uslijed toga upravo ne stoji do čovjeka, naprosto kao takva. Tako mi zamišljamo »humanizam« čudne vrste. Riječ ispostavlja naslov koji je »lucus a non lucendo«.

Martin Heidegger: *Über den Humanismus*, Frankfurt/Main, 1949, S. 7, 9—12, 14—23, 23—24, 24—25, 26, 27—31. Preveo Danilo Pejović.

# SADRŽAJ

## SUVREMENA FILOZOFIJA ZAPADA



## ODABRANI TEKSTOVI

*Danilo Pejović*

SUVREMENA FILOZOFIJA
ZAPADA

*

Izdavač *Nakladni zavod Matice hrvatske*

Zagreb, Matičina 2

Za izdavača *Tomislav Previšić*
Nacrt za korice *Alfred Pal*
Korektura *Nada Anić*

*Ispravci*

| | |
|---|---|
| str. 120.— 6. red odozgo: specijalnosti, | treba: spacijalnosti |
| str. 245.—16. red odozgo: se, | treba: s |
| str. 247.—14. red odozdo: *ideolgiju,* | treba: *ideologiju* |
| str. 249.— 4. red odozdo: rasvorio, | treba: rastvorio |
| str. 256.— 6. red odozgo: Martain, | treba: Maritain |
| str. 261.—11. red odozgo: smisla, | treba: smjera |
| str. 272.— 7. red odozgo: ovoreno, | treba: otvoreno |
| str. 272.—10. red odozgo: ostajanju, | treba: istajanju |
| str. 275.—13. red odozgo: U toliko, | treba: Utoliko |
| str. 276.—19. red odozdo: o, | treba: u |
| str. 276.—13. red odozdo: moralno-egzistencijalnu, | treba: moralno-egzistencijelnu |
| str. 280.— 4. i 5. red odozgo: τεκνη, | treba: τεχνη, |
| str. 281.— 9. red odozdo: subjektivizam, | treba: subjektivnost |
| str. 282.— 3. red odozgo: egzistencijalnog, | treba: egzistencijelnog |